



مطبوعات

الهيئة العامة لقصور الثقافة

هول مشرق على دفترا التنوير

جابر عصفور



الهيئة العامة لقصور الثقافة

هوامش على دفتر التنوير

د. جابر عصفور

مطبعة الهيئة

• هوامش على دفتر التنوير

• فكر

• د. جابر عصفور

• الطبعة الأولى، ١٩٩٤

• الطبعة الثانية، ١٩٩٤

• الطبعة الثالثة،

الهيئة العامة لقصور الثقافة

• مطبوعات الهيئة (٥٨)

• القاهرة - ٢٠٠٠

سلسلة
مطبوعات الهيئة

رئيس مجلس الإدارة
ورئيس التحرير
على أبو شادي

أمين عام النشر
محمد كشيك

الإشراف الفني
د. محمود عبد العاطي

مستشار التحرير
سمير ندا

مدير التحرير
محمد أبوالمجد

سكرتير التحرير
صباحي موسى

• المراسلات :

باسم مدير التحرير على العنوان التالي :
١١٦ شارع أمين سامي - القصر العيني
القاهرة - رقم بريد ١١٥٦١

● الفهرس ●

٩	مفتتح
١٩	التراث والحداثة :
٢١	- معضلة التراث
٤٧	- مفهوم النص والاعتزال المعاصر
٨٣	- ملاحظات عن الحداثة
١١١	- إسلام النفط والحداثة
١٥٧	التنوير والدولة المدنية :
١٥٩	- هوامش على دفتر التنوير :
١٥٩	هامش أول
١٦٥	هامش ثان
١٦٩	هامش ثالث
١٧٧	هامش رابع
١٨٤	حاشية
١٨٧	- هوامش عن الدولة المدنية :
١٨٧	تخليص الإبريز
٢٠٣	لا سلطة دينية في الإسلام
٢١١	طلبة العلمانيين

٢٢٥	- مظلة الدستور
٢٢٦	الإسلام وأصول الحكم
٢٤٧	- حاشية
٢٤٩	- من التنوير إلى الإظلام
٢٩١	- لماذا ينتكس التنوير
٣٢٧	- محنة التنوير
٣٦١	إضاءات:
٣٦٣	- دعوة إلى الحوار
٣٧٦	- كيف نقع في حباله الخطاب النقيض
٣٨٥	- التعصب والدولة الدينية
٣٩٦	- التصعب والاستبداد
٤١٢	- التسامح والدولة المدنية
٤٢١	- التسامح ومناخ الإبداع
٣٢٩	- عن التجريب والدولة المدنية
٤٣٢	- نحو نظام ثقافي عربي جديد

إن إصلاح الأرض مسألة علمية لا مسألة
دينية ، وأورشليم القديمة يجب أن تفسح مجالاً
لأورشليم الجديدة.

فرح أنطون

إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه،
ويحتمل الإيمان من وجه واحد ، حمل على
الإيمان، ولا يجوز حمله على الكفر.

محمد عبده

مفتتح

لم يكن في تقديري ، أو تخطيطي ، أن أكتب الكثير من المقالات التي يتضمنها هذا الكتاب ، فقد كنت افترض أن القيم التي تنطوي عليها هذه المقالات أصبحت قياً عامة نسبياً ، شائعة إلى حد كبير ، مقبولة من جميع المثقفين ، أو من الأكثرية المتعلمة ، وأن الإيمان بالتنوير والتقدم والعلم والعقل أصبح قيمة راسخة في مؤسسات التعليم والثقيف العربية المنتشرة على صفحات الكتب المدرسية التي يتلقاها الطلاب ، وتفعل فعلها بواسطة الأجهزة الإيديولوجية للدولة الحديثة التي كنت أتوهم أنها ترعى المجتمع المدني وتصونه بمؤسساتها التعليمية والثقافية . ولكن السنوات الأخيرة أثبتت نقيض ذلك على نحو متصاعد ، فاجع ، فالدولة الحديثة التي نتوهم أننا نستظل بها ، لم تصل إلى أفقها التحديثي الذي يصون المجتمع المدني ويحميه ، ومؤسسات المجتمع المدني يتم اختراقها على نحو متصاعد من قوى يحركها العداء اللاهب للمجتمع المدني ، وتقاليد العقل تستبدل بها تقاليد النقل ، وشعارات الاتباع تكاد تقضى على أحلام الإبداع ، وبالتقليد محل محل الاجتهاد ، والعلم تستبدل به الخرافة ، والتسامح يطارده التعصب ، ومنطق الحوار يتحول إلى منطق الإملاء ، والدولة المدنية التي حلمنا بها تكاد تزعزعها دعاوى

الدولة الدينية، لا لقوة الحجة أو سلامتها في الثانية ، ولكن لضعف الأساس المدنى في الدولة المدنية نفسها . وبدل أن كنا نسعى لنؤكد استقلال الوطن وحرية المواطن وحق الاختلاف والعقد الاجتماعى الذى لا يميز بين المواطنين ، على أساس من جنس أو عقيدة أو ثروة ، أصبحنا ندافع عن معنى المواطنة الذى كاد يضيع ، وحق الاختلاف الذى أوشك أن يندثر ، وحرية الفكر التى أصبحت محلاً للاتهام .

وتتناثر تهم الإلحاد على الألسنة كما تتناثر طلقات الإرهاب على الأبرياء . ويغدو الحديث عن الدولة المدنية بدعة ، والمجتمع المدنى ضلالة ، والتنوير هرطقة ، وحرية الفكر سبيلاً إلى التهمة ، واجتهادات البحث العلمى أقصر الطرق إلى النار ، والتجريب علامة على الزيف ، والابتداع شعاراً للخروج على الملة .

ويغيب العقل من هذا المشهد القاتم ، لا نسمع صوته المتزن ، أو حوار الهادئ ، أو تسامحه الذى ينطوى على احترام الاختلاف ، أو ابتداعه الذى ينقض الاتباع . أصبح العقل مغترباً يتسول ، لو استعزنا شعر أمل دنقل ، يقذفه شباب مضلل بالرصاص ، ويوقفه الجند عند أول إشارة ، وتسحب منه ميليشيات النقل جنسية الوطن ، ويدرجونه فى قوائم التحريم . سقط العقل فى دورة النفى والنقل والإظلام .

هذا المشهد دفعنى إلى السؤال عن حاضرميراث التنوير

العظيم الذى افتتحت به مطالع النهضة حلم التقدم العربى ،
وتضافر فى صنعه أفندية الاستنارة ومشايخها ، فى تتابع بدأ بشيخ
الاستنارة الذى راد الطريق لتلامذته الأفندية الذين سرعان ما
حملوا عنه العبء وأسهموا معه فى تحقيق الحلم ، وذلك بالمعنى
الذى راد به الشيخ رفاعة الطهطاوى الطريق أمام على مبارك
الذى تبعه بإحسان فى طريق التقدم ، وامتد بالاستنارة إلى كل
أنحاء الوطن ، بواسطة تنظيم التعليم الحديث وانتشاره . هذا
الميراث الذى أصّله المشايخ والأفندية ، المسلمون والمسيحيون ،
المصريون والشوام والمغاربة ، يبدو كما لو كان قد حكم عليه
بالإعدام ، يطارد فى المكتبات ، يلقي عمداً فى زوايا النسيان ،
تغتاله يد النقل التى تحاول أن تمحوه من ذاكرة الأمة ، وتستبعده
من دور الطباعة والنشر ، وتستبدل به الميراث المناقض الذى
يؤكد ، ويصوغ ، عقلية النقل والتقليد ، ونزعة التصديق
والاتباع ، وتُفرض على الجميع آلية اتباعية لا تفارق تصور
المستقبل بصورة الماضى .

ولم يكن من الغريب - والأمر كذلك - أن تبدأ مقالات هذا
الكتاب بمعضلة التراث ، من الزاوية التى تضع التراث فى إطاره
التاريخى ، وتنظر إليه بوصفه مجرد ميراث وليس علة وجود ،
مخزون مادى وشعورى وليس إطاراً مرجعياً مطلقاً للحكم على
الحاضر ، أو توجيهه نقلاً واتباعاً . وإذا كانت معضلة التراث
تكشف عن تيارات معالجته ، أتباعاً أو ابتداءً ، نقلاً أو عقلاً ،

فإن هذه التيارات ، بدورها ، تكشف ، في تسارعها ، عن الهامشية التي يعانيها التيار العقلاني ، والقمع النقل الذي يعوق الميراث الاعتزالي أو الفلسفي من الحضور ، أو التأثير ، أو التفاعل مع تيارات الحاضر الواعدة في تغير صورة المستقبل . هذه الهامشية تتكشف ، في جانب منها ، بواسطة الريب التي تحيط بأفكار الحداثة ، وتنوشها باتهامات المروق عن العقيدة والخيانة للوطن ، فتكشف عن ارتباط الحداثة بالبدعة ، وارتباط البدعة بالخروج على الأصل الثابت . ولكن ما الأصل الثابت في هذا السياق ؟ إنه الوضع الاجتماعي الاقتصادي الذي يبرر نفسه ، إيديولوجياً ، بإشاعة منطق الاتباع ، ويؤكد حضوره ، دينياً ، بتقديس مبادئ التقليد ، وينفي كل مخالف له ، سياسياً واجتماعياً ، إلى دائرة الضلالة التي تفضي إلى النار دينياً . ولعل هذا الوضع يتكشف من زاوية دالة بواسطة تأمل علاقة العداء التي تضع الحداثة وإسلام النفط ، على سبيل المثال ، موضع النقيضين ، والتي تجعل من الحداثة ضلالة سياسية واجتماعية وفكرية ودينية في آن .

هذا الوضع الاجتماعي الاقتصادي ، في جانب ثان ، يكشف عن بنية تسلطية ، وجهها السياسي لا يختلف عن تأويلها الديني ، وتزمتها الفكرى لا ينفصل عن بطريقتها الاجتماعية ، وإرهاب حراسها من العسس هو الوجه الآخر لقمع حماتها من ذوى العيائم . إنها بنية مناقضة لبنية الدولة المدنية ، معادية

لتركيبة المجتمع المدني ، بنية أحادية البعد ، أحادية النبرة ، مركزية العلة ؛ يتولد عنها الميل إلى الإجماع والإلزام والصوت الواحد ، كما يتولد عنها العداء للمغاير والمختلف والمتنوع ؛ ويلزمها إثارة النقل والتقليد والتصديق والإذعان ، كما يلزمها النفور من العقل والتجريب والشك والسؤال ؛ وتتجه إلى الماضي ، دائماً ، بوصفه البدء والمعاد ، والإطار المرجعي المطلق الذي يقاس إليه كل تباعد عنه . هذه البنية تنطوي على العداء للاستنارة والتنوير ، لأنها تنطوي على العداء للعلم ومنطقه ، وكراهية حلم التقدم وآفاقه ، والعداء للمغاير ولوازمه .

هذه البنية تضاعفت عناصرها التكوينية ، وتكاثرت نواتجها القمعية في السنوات الأخيرة ، على نحو فاجع ، متصاعد ، تصونه وترعاه قوى من الداخل والخارج ، ويرفده ويدعمه ميراث نقل أتباعي ، يعادي العقل ، ويناقض التجريب ، ويحرم الاختلاف ، ويحالف الاستبداد بكل أوجهه ومعانيه . وتكاثر القوى الفارضة لهذا الميراث : تدعمه أموال النفط ، وتبثه أجهزة الإعلام الرسمية ، وتربت عليه ، وتستغله ، مصالح أجنبية تتحرك ما بين دول أوروبا والولايات المتحدة والشرق الأوسط ، وترفعه شعاراً لها وقناعاً قوى اقتصادية اجتماعية ، حديثة التشكل ، وتنافقه الدول السلطوية العربية المتصارعة والمتحالفة من المحيط إلى الخليج .

وفي موازاة الفساد المتسرب في أغلب هذه الدول السلطوية ،

وبوسائطها المباشرة وغير المباشرة ، تتولد أساطير الدولة الدينية التي يمكن أن تملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً ، وأوهام الشيخ الذي يحتكر المعرفة الدينية التي لا يعرفها سواه ، الحقيقة التي لا يعقلها إلا هو ، وتنبت تحالفات القمع الديني والقمع السياسي التي تقوم على صيانة مركزية البنية السلطوية للفكر السياسي والاجتماعي والاقتصادي والتأويل الديني على السواء ، وهي مركزية تساعد على ترسيخ مبادئ الإجماع والطاعة ، والتصديق والتسليم ، والإذعان والقبول ، على كل المستويات ، وتستبدل تراث النقل بالعقل ، والتعصب بالتسامح ، والتنوير بالإظلام ، والعدل بالظلم ، والقمع بالحرية ، في كل الأحوال .

هكذا وصلنا إلى ما نحن عليه ، ثقافة النقل تقمع ثقافة العقل ، مدافعة عن أبنية سلطوية سياسياً واجتماعياً واقتصادياً ، وتحت رعاية دول لا تنطوي على قيم الحرية والعدل ، ولا تعترف بحق الاختلاف ، أو مبدأ تداول السلطة ، أو ضرورة الفصل بين السلطات . وإذا كان الاستبداد السياسي هو الوجه الآخر للاستبداد الفكري فالتعصب هو الوجه الملازم لكلا الاستبدادين اللذين يصادران الحق الطبيعي للعقل في الاختلاف ، ويختزلان التراث في بعد واحد ، هو أكثر أبعاد التراث النقل الحنبلي الأشعري جموداً وتسلطاً . وغدونا نعيش بين ظهرائي من يتحدثون إلينا ، صباح مساء ، بما كان ينقله غلاة الحنابلة ، ويشيعونه بين العامة ، من شعارات تحولت إلى تعاليم جازمة ، تقول :

« - من أحب صاحب بدعة أحبط الله عمله وأخرج نور الإسلام من قلبه .

« - إذا رأيت مبتدعاً فخذ طريقاً آخر . »

« - من أعان صاحب بدعة فقد أعان على الإسلام . »

ولكن اتسع معنى : « صاحب البدعة » فشمّل كل مجتهد ، وتحولت دلالة « المبتدع » فانطوت على كل فكر مغاير ، وأصبحت البدعة - الضلالة سمة الناصري والقومي والعلماني والليبرالي والوجودي والاشتراكي والماركسي والحدائي وداعية الدولة المدنية أو التنوير ، باختصار كل من يخالف ظلامه النقل والاتباع .

وتقترن ضلالة البدعة بلوازمها ، في هذا السياق : المخالفة والمغايرة ، الآخر لأنه « آخر » ، التسامح الذي لا بد أن يحل محله التعصب ، حق الاختلاف الذي لا بد من نقضه بأهمية الإجماع ، العدل والحرية ، حق المساواة في المواطنة ، العلم والعلمانية ، الاجتهاد والتجريب ، تعدد التأويل ونسبية المعرفة ، السؤال والشك ، البحث والمغامرة ، الحدائث والتجريب ، حرية المرأة في مواجهة الرجل ، حق غير المسلم مقابل المسلم ، حق المسلم الشيعي إزاء المسلم السني ، حق المسلم على أخيه المسلم . وتقترن كل هذه الضلالات بالتنوير ، في هذا السياق ، من حيث هو نقيض آلية الاتباع وعقلية النقل . ولذلك يغدو هدفاً

لهجوم الميليشيات الثقيلة المسلحة بالرصاصه والتكفير ، وذلك في انقلابها الفكرى الذى لا يفارقه حلم الوصول إلى السلطة السياسية فى النهاية .

هذه الميليشيات تقودها طائفة من « المكفراتية » سلاحها الفتوى التى تلقى بالمخالف فى مرمى رصاصات الإرهابيين من المقلدين . وهدفها الانتقال بالوطن من صيغة العقد الاجتماعى الذى يسوى بين المواطنين جميعاً فى الحقوق والواجبات ، بعيداً عن الجنس أو الثروة ، إلى صيغة الإلزام بتأويل دينى يحقق مصالح أصحابه . وحلمها إحلال مبدأ الإجماع الذى ينهى التعدد وحق الاختلاف وتداول السلطة ، ويستبدل به أحادية الحكم وأحادية التأويل وأحادية الفهم . ويلزم عن هذا الحلم وذاك الهدف إيقاع التمييز بين المواطنين ، ووضعهم فى طبقات ، على نحو يجعل من هؤلاء « المكفراتية » الورثة الحقيقيين لكل الأنظمة الشمولية التسلطية النقلية اللاعقلانية فى التراث ، والحلفاء الطبيعيين للأنظمة القمعية الحالية فى الواقع العربى ؛ حيث يسيطر رأى الواحد ، الاتجاه الواحد ، الحزب الواحد ، الزعيم الواحد ؛ وحيث الإجماع هو القاعدة ، والنقل عن الشيخ أو الحاكم هو الأصل ، واتباع الإمام - الزعيم - الحاكم - الملك - الأمير - الخليفة - المهيب الركن - الرئيس - هو الحق .

هؤلاء « المكفراتية » لا يدافعون عن الإسلام بل يسيئون إليه ، يسلبونه قيم العقل والحرية والاجتهاد وحق الاختلاف والشورى

والعدل ، وكل ما يؤكد الاستنارة . يوقعون الفرقة بين المواطنين ،
ويدمرون ما يزعمون حمايته ، كأنهم صورة أخرى من الراهب
الذى دمر الدير الذى أراد أن يصونه ، فى رواية «اسم الوردة» .
والعلاقة بين كلماتهم وأفعال الإرهاب المدمر التى نراها حولنا ،
هذه الأيام ، هى العلاقة بين العلة والمعلول ، بين الكلمة التى
تحض على الفعل والفعل نفسه ، العلاقة التى يصل فيها قمع
اللغة إلى أقصى مداه ، فيفيض إرهابه على العقول أو يخرق
الأجساد . وحين يغدو القول وجهاً آخر للفعل القمعى ، تنطوى
الكلمات على ما يفجر ميراث الرعب فى الذاكرة الفردية والجمعية ،
فتولد الكلمات مخلوقات بشعة ، وتتحرك إلى حجر أو مَنِيَّة .

وإذا كان هؤلاء «المكفراتية» يستمدون بعض حضورهم من
محو ذاكرة الاستنارة القومية ، واستبدال تراثها النقلي بالعقل ، فإن
إحدى طرائق مواجهتهم لا بد أن تبدأ بتأكيد حضور التراث
المنافض ، والدفاع عن حقه فى الحضور والامتداد والتطور ،
وذلك فى حركة موازية لحركة الكشف عن عمليات التخيل
الإيديولوجى التى ينطوى عليها خطابهم ، ذباً عن كراسيهم
المزورة التى نصبوها عن غير استحقاق للترؤس والتجارة بالدين -
كما وصف الكندى الفيلسوف أشباههم فى القرن الثالث للهجرة .
وإذا كان فى ازدواج الحركة ، على هذا النحو ، ما يؤكد قيم
التنوير، فإنه يؤكد أن التنوير نفسه ليس نهاية ، وأن التذكير به أو
الدفاع عنه مجرد بداية تتحرك صوب أفق لا ينتهى له حد .

وما تفعله الهوامش التي ينطوي عليها هذا الكتاب ، ومقالاته وأبحاثه وإضاءاته ، وتهدف إليه في آن ، هو تأكيد حضور هذا الأفق ، وأهمية التطلع إليه ، دائماً ، حتى عندما نكتب هوامش على دفتر التنوير ، وحتى عندما تتحول هذه الهوامش ، أحياناً ، إلى آليات دفاعية لمواجهة « إظلام » الحاضر . لقد كانت دافعية كتابة الهوامش ، في أغلب حالاتها ، بحثاً عن العلة والداء ، وتطلعاً إلى إجابات ، وطرحاً لأسئلة ، واستنباطاً لحلول ممكنة من حركة الواقع في علاقتها التي تصل ماضى الذاكرة المتصارع بمشكلات الحاضر المتضارب ، ولكن من منظور يتطلع إلى المستقبل ، ولا يكف عن الحلم به .

وإذا كانت النبرة الحماسية لميراث التنوير ، في بعض مقالات هذا الكتاب ، تبررها الهجمة الإظلامية والقمع الذي تفرضه على الحاضر ، فإن التكرار يبرره إلحاح التجليات المتنوعة للهاجس المؤرق الذي دفع إلى التأكيد وإعادة التأكيد ، مثلما دفع إلى نشر بعض أقسام هذا الكتاب في كتيبات شعبية . أما إشارات التناص ، ابتداء من عنوان الكتاب وانتهاء بالنصوص المقتبسة في ثناياه ، فتبررها الرغبة في الاستعانة بذاكرة القارئ ، والإفادة منها في فعل الكتابة الذي يتضمن بعض فعل القراءة بطريقته الخاصة

الدقي . القاهرة

٢٠ أغسطس ١٩٩٢

التراث والحداثة

معضلة التراث (*)

١٠

في حكاية الرحلة الخامسة من حكايات رحلاته السبع ، يحكى السندباد قصته مع « شيخ البحر » ، إذ بعد أن تحطمت مركب السندباد ، وألقت به الأمواج إلى جزيرة جميلة ، ملأى بباسق الشجر وعاطر الزهر وطيب الثمر ، صادفه شيخ ملبح ، جالس عند ساقية على عين ماء جارية ، مؤثراً بإزار من أوراق الشجر ، فدنا منه السندباد وسلم عليه . حرك الشيخ رأسه ، وأشار بيده أن احملنى على رقبتك وانتقلنى من هذا المكان ، فحمله السندباد على كتفيه ، وأحاط رجله برقبته ، وانتقل إلى المكان الذى أشار إليه ، وقال له انزل على مهلك ، فلم ينزل الشيخ ، وأحكم رجله على رقبة السندباد ، وظل يخنقه ويضره بساقيه اللتين تحولتا إلى مثل أرجل الجاموس فى السواد والخشونة ، وضيق وثاقه على السندباد ، لا يفارق رقبته ليلاً أو نهاراً . ومضى السندباد المسكين يحمله كارهاً ، لا يستطيع فكاًكاً من « شيخ البحر » الشيطانى الذى خادعه عن نفسه ، أو خادعت السندباد نفسه عنه .

ويبدو أن علاقتنا بالتراث تشبه علاقة السندباد بشيخ البحر فى أكثر من

(*) مجلة إبداع ، القاهرة ، نوفمبر ١٩٩١ .

جانب منها ، فالتراث يخادعنا عن أنفسنا أو نخادع أنفسنا عنه ، نقبل عليه بأوهام سرعان ما تجعلنا عبيداً له ، أو تجعل منه حضوراً يقبض بأطرافه على رقابنا ، فيعرقل خطوتنا ، ويقودنا إلى حيث يشاء في أحد أزماته ، بدل أن نقوده نحن إلى ما نشاء من أزماننا . وكالسندباد في الحكاية ، نقرب من التراث ، نمد إليه يد العون ، لعل ثوابه يحصل لنا ، فإذا بنا نحن الذين نلتمس العون منه والعون عليه . وكالسندباد أيضاً ، لا نلبث أن نستسلم لقدرنا ، ونحيا حضور التراث أتباعاً ، ونعاني امتداده نقلاً وتقليداً ، فنفقد القدرة على أن نبدع في حياتنا ، ونفقد الدافع إلى أن نصنع هذه الحياة على أعيننا .

مؤكد أننا لن نقترف شعائر القتل الفرويدية التي قام بها السندباد ، عندما ألقى بشيخ البحر - الشيطان أخيراً من على كتفيه ، وأخذ صخرة عظيمة ضربه بها وهو نائم ، بعد أن تمتع السكر الشيطانى ، كما لو كان السندباد يقول في نفسه ما قاله أبو تمام :

فنفسك قط أصلحها

ودعنى من قسديم أب

ولكننا نستطيع أن لانقع في أن الحباله التي وقع فيها السندباد ، ونبقى على التراث في حضوره الخاص الذى لا ينسخه حضورنا ، ونؤكد وضعه التاريخى الذى لا يتأكد إلا بالوعى بوضعنا نحن ، هنا ، والآن ، في التاريخ . وعندئذ يمكن أن نفيد منه دون أن نخسر وجودنا ، ونتقبله بعضاً من وعينا التاريخى دون أن نلغى وعينا ، ونقاربه مقارنة العقل النقدى الذى

يبدأ من أسئلته هو دون أن يستعير أسئلة غيره ، والذي يجاوز نفسه بنفسه عندما يسقط وعيه الضدى على مكتوناته ذاتها ، دون أن يقع في حباله شيء ينأى به عن الأفق اللانهائى للتجربة الحية التى يبدعها وتبدعه .

والبداية فى ذلك أن نعرف أن أى مقارنة للتراث تتم من داخل المجتمع لا من خارجه ، وفى لحظة تاريخية لها خصوصيتها ، وأن هذه المقاربة جانب من الحياة الفكرية لهذا المجتمع ، ومن ثم الحياة الاجتماعية ككل . وإذا تشكل كل مقارنة من هذا النوع إنتاجاً لمعرفة جديدة بالتراث ، ومن يقاربه على السواء ، فإنها تشكل جانباً من الحياة الفكرية للمجتمع الذى تتم فيه ، من حيث علاقات إنتاج المعرفة وأدواتها ، ومن حيث شروطها وآفاقها ، ومن ثم تشكل جانباً من الحياة الاجتماعية لهذا المجتمع ، خصوصاً ما ينطوى عليه فعلها المعرفى من أمل ضمنى ، أو - رغبة معلنة أو مكبوتة - فى تغيير هذه الحياة بما تحققه المقاربة نفسها ، أو بما تحلم أن تحققه من تقدم يتناسب وأهميتها وفاعلية الغاية التى تحرك أسئلتها المضمرة أو المعلنة : كيف نقارب التراث دون أن تقع فى حبالته ؟ وكيف نفيد منه دون أن تقع فى أسرهِ ؟ وكيف تكون المقاربة إسهاماً فى تحقيق تقدم المجتمع الذى يحيط بها وتنطلق منه فى الوقت نفسه ؟ وأول خطوة فى الإجابة عن هذه الأسئلة أن نحدد الأوهام التى تنسرب فى فعل مقاربتنا التراث ، وتعكر علينا الرؤية ، فتفقدنا القدرة على الحضور الموازى لحضوره ، وتضلنا عن طريق الإسهام فى تقدم المجتمع الذى نتمى إليه ونحلم بتغييره .

- ٢ -

وأول هذه الأوهام أننا نقارب التراث لا مقابلة المواجهة المتكافئة الطرفين ،

بل مقابلة اللائذ بأصل يحتمى به ، ويفر إليه من عجز الحاضر وهوانه ،
والشعور فيه بالانكسار والإحباط أو الحصار . ويحدث ذلك عندما نعجز
عن رؤية إمكان للتقدم في الحاضر والمستقبل ، فتتكفى على أعقابنا ،
عائدين إلى ما يبدو شبيهاً بالرحم ، في نوع من الآلية الدفاعية التي تنفى
سلب الحاضر بإيجاب الماضي ، والتي تفر من قبح ما هو كائن بواسطة
التأسي بما قد كان .

وبقدر ما نرى في الحاضر واقعاً عاجزاً نرى في التراث ماضياً مشرقاً .
ونستبدل بكل صفات السلب الملاصقة للحاضر صفات الإيجاب المتخيلة
في الماضي ، فنرى في التراث واحة مشرقة ، كنزاً لا تنفذ عجائبه ، لحظات لم
تعرف الهزيمة أو الانكسار أو الانحدار ، كأن كل ما يتمى إلى الماضي
التراثي هو الصورة الجميلة المقابلة لصورة الحاضر القبيح . هكذا ، يقوم
التراث بوظيفة تعويضية ، عمادها مبدأ الوهم وليس مبدأ الواقع ، وسبحر
المخيلة وليس وعى المواجهة .

ويتصاعد الدور الذي تؤديه وظيفة التعويض بتصاعد توتر وعى « الأنا »
بمشكلات التحول الحادة ، أو الصدمات الجذرية ، تلك التي تنتزع « الأنا »
من سباتها ، وتضعها على عتبات مراحل جديدة لم تكن تتوقعها ، ولا تدري
ما نتائجها ، فتلوذ « الأنا » بالمتوهم من ماضيها ليزداد شعورها بالأمان في
مواجهة المتغيرات التي تعصف بوجودها كله . وإذا ازدوج الخوف من
المستقبل المتغير والوعى بانكسار الحاضر ، فإن الصورة الملتبسة للتراث ، في
تجلياتها التعويضية ، تغدو أشبه بتجليات الأب الحانى الذى يفر إليه الطفل
المذعور من كل ما يخيفه في الحاضر أو المستقبل . ويستبدل الطفل بالتمرد

الأوديسي على الأب الامتداد المتكرر منه ، أو التبعية المطلقة له ، مستعيداً بعض ما ورثه عن أسلافه من أقوال تؤكد أن التقليد أربح له ، والمقام على إثر من سبق أولى به وآمن .

في هذا المستوى ، يغدو التعويض بالوهم استجابة لمخاطر الحاضر ، وعلى رأسها « الآخر » الأجنبي الذي يهدد «الأنا» بتفوقه ، وييدها بمنجزات تقدمه ، ولا يتوقف عن إشعارها بالعجز والتخلف والتبعية . وما هي أحداث الخليج الأخيرة تثبت ذلك ، فقد كشفت عن عجز الأنا القومية بالقدر الذي كشفت عن قدرة « الآخر » الأمريكي الأوربي ، وكشفت عن أحدث تكنولوجيا الدمار التي تقضى على تكنولوجيا التقدم ، في مواجهة الأنا القومية التي لا تملك أو تقدر أن تتج شيئاً من هذه أو تلك ، ولا تستطيع سوى أن تتطلع إلى الأعلام الأمريكية ترفرف بين أيدي المروعين بغزو الأشقاء كأنها بالونات العيد أو التعاويذ السحرية للأمن والأمان . وكلما ازداد وعي « الأنا » بفداحة المسافة بينها و « الآخر » ، وكلما تحول تقدمه إلى أدوات لاستغلالها ، وغدا نموذج الصاعد علامة على انحدارها ، أصبح البحث عما يحفظ لهذه الأنا توازنها من الماضي وقاء وهمياً لمواجهة الحاضر ، وأصبح التراث مجلى من مجالى هذا الوقاء الذى يؤدي دوره حين يستبدل بياضى الأنا نقيضه فى الماضى ، ويستبدل بحاضر « الآخر » المتقدم ماضى «الأنا» الذى كان أصل التقدم ، عندما كان العرب يوماً « خير أمة أخرجت للناس » .

ويبدو أن الحاضر الذى نعيشه لا يمزقنا بين « الآخر » الذى نحيا حضوره فى علاقة تبعية من ناحية وتراث الماضى الذى نستعيده فى علاقة

تقليد من ناحية ثانية فحسب ، بل يجعل من علاقة « التبعية » للآخر علة لعلاقة « التقليد » للماضى ، والعكس صحيح بالقدر نفسه . فالحضور التعويضى للتراث لا يتفصل عن الحضور المؤرق للآخر ، والآليات التى تحكم علاقات المتخلف بالمتقدم لا تفارق الآليات التى تحكم علاقات السلف بالخلف ، فهذه هى تلك ، فى فعل الوجود الذى تغدو معه المعرفة نقلاً بغير دليل ، واتباعاً يلزم التسليم ، وتقليداً يرادف الإذعان ، والذى تغدو معه هذه المعرفة تبريراً (إيديولوجياً) لمنطق التبعية ، وتعبيراً عن آليات التخلف ، فى مختلف جوانبه العلمية والفكرية والاقتصادية والاجتماعية .

٣٠

إن هذه الوظيفة التعويضية للتراث توقعنا فى حباله مناقضة لمعنى التقدم ، وتناهى بنا عن الوعى الجذرى بحاضرنا والتطلع صوب مستقبلنا ، وبدل أن توجه أبصارنا صوب الأمام فإنها تقلبها إلى الخلف . ويتدعم البعد الإيديولوجي لهذه الوظيفة ، فى غير حالة ، بما يوصف أنه الجانب الدينى للتراث ، حيث يتم الخلط بين الإنسانى والإلهى ، وإضفاء المقدس على ما ليس بمقدس ، إعلاء من شأن الإنسانى إلى الحد الذى يوهم بقداسته ، وتحويلاً لتراث السلف إلى نوع من السلطة المقدسة التى لا سبيل أمام الخلف سوى اتباعها .

ويحدث ذلك عندما تسقط المسافة بين النص الإلهى والنصوص البشرية ، ويقع فى حوق الوهم أن النصوص البشرية الشارحة للنص الدينى الأول تكتسب بعض صفاته ، من حيث هى مجلى له ، كما تكتسب المرأة صفات

ما تعكسه . ويحدث ذلك ، بالمثل ، عندما يُختزل حضور التراث كله في الجانب الدينى وحده ، فيصبح مجرد تنويعات عليه ، كأن النص الدينى المنزل هو العلة الأولى ، وكل نصوص التراث ، حتى السابقة على نزوله ، هى نصوص ثوان متعلقة بهذا النص الأول ، لا مغايرة بينها سوى مغايرة أوضاع التعلق ، ولا فارق بينها فى القيمة سوى فارق درجة نسبتها - من حيث هى معلولات - للعلّة الأولى . وعندئذ ، يختفى كل ما قبل النص الدينى من تراث ، وبدل أن يشمل الحضور الطبيعى للتراث مجالات العلوم والتقنية والقيم الخلقية والجمالية ، يتقلص هذا الحضور ، ويغدو التراث كله مجرد نصوص شارحة للنص الدينى وحده .

واختزال التراث كله فى مستويات علائقية بسيطة ، واحدة البعد بين النص الأول والنصوص الثانى ، إذا استخدمنا لغة أدونيس - أركون ، هو الصورة الموازية لاختزاله فى أطروحة أن الحضارة العربية (أو التراث العربى كله) هى حضارة النص ، إذ تقوم هذه الأطروحة على نوع من التفكير العلى أو السببى الأحادى البعد ، أعنى التفكير الذى يرد عناصر التراث ومجالاته كلها إلى علة واحدة ، تنعكس عليها معلولاتها وجوداً وعدماً ، أو تنعكس هى على معلولاتها ، كما ينعكس النص الأول على النصوص الثانى ، فى علاقة تدنى بالأطراف إلى اتحاد موهم هو مجلى من مجالى « مركزية اللوجوس » .

هذا المجلى يلعب دوره فى خدمة من يخلع على التراث ، كله أو بعضه ، ما ليس منه ، لأسباب سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية . وذلك لىتنقل الوعى بالتراث من مستوى العقل إلى مستوى النقل ، ومن مناخ المساءلة إلى

مناخ التسليم ، ومن حرية الإبداع إلى جبر الاتباع . ونتيجة ذلك هي نفي صفة الملكية عن الوارث في علاقته بها ورثه ، وما هو ملك خالص له في النهاية . وبدل أن يغدو التراث مجالاً لفعل الوارث ، فالتراث من الإرث أو الورث ، ولا معنى للتوارث مع نفي الملكية عن الوارث وحقه في التصرف فيما ورثه ، أقول بدل أن يغدو التراث حقاً للوارث يغدو إلزاماً له وقيداً في عنقه ، ويتحول إلى سلطة قهرية ، تخايل بقداستها الوهمية ، فلا يستطيع الوارث المساس بها ، أو وعيها وعياً نقدياً أو نقضياً . وكل ما يستطيعه الوارث إزاء هذا الميراث الذي لا حق له في التصرف فيه هو الإذعان إلى سطوته ، واتباع ما هو ماثور منه ، والنقل عن كل ما أسلم إليه ، من حيث هو « ماثور » لابد من السير في « أثره » ، واعتقاد الحقيقة فيه ، من غير نظر أو تأمل في دليل ، فالميراث قد صار طوقاً من حديد في رقة الوارث .

ولا سبيل إلى تحرير الوارث من ربة هذا القيد إلا بتأكيد أن التراث هو كل ما ورثناه ، تاريخياً ، عن أسلافنا الذين هم الأمة البشرية التي نحن امتداد طبيعي لها ، فالتراث ميراث إنساني لجهد بشري خلفه الذين أورثونا إياه . ولن نتجنب الحالة التي وصفتها الآية بقولها : ﴿ وتأكُلون التراث أكلاً لما ﴾ (الشجر آية / ١٩) إلا إذا وعينا بشرية هذا التراث ، وميزنا فيه بين أنصبتنا وأنصبة شركائنا من ناحية ، وفصلنا ما جمعه المورثون بالطرق المشروعة عما جمعه بالطرق غير المشروعة من ناحية ثائية . ويعنى ذلك ، كما يقول فهمي جدعان بحق ، أنه لا مدخل ذاتياً للأمور الإلهية في مجالات التراث ، فالتراث هالة للإنسان بطبعه ، وهذا ما يجب أن نفهمه من الآية التي تصف أكل التراث باللم ، وهي صفة تقع على المأكول المنسوب إلى

الإنسان المورث والوارث معاً ، من حيث هو إنسان عالم صانع فاعل .
وإذا كانت العلوم والتقنية والقيم الخلقية والجمالية هي الوجوه الإنسانية للتراث ، فإنها الميراث الذى يورثه الإنسان للإنسان ، فى المكان والزمان ، ولا قداسة لهذا الميراث ما ظلت أوجهه الثلاثة البشرية (العلوم ، المصنوعات ، القيم) قابلة لأن توصف بالجمال أو القبح ، الصواب أو الخطأ ، الخير أو الشر ، النفع أو الضرر ، من حيث هي منجز إنسانى ، فالتراث هو التجسد الفعلى لهذا « اللّم » الإنسانى المتباين العناصر ، زماناً ومكاناً ، فعلاً وفكراً ، علماً وإبداعاً ، صنعة وتقنية ، الذى يجمع بين الدر والعر ، والصالح والطالح ، لأنه من صنع إنسان لا عصمة له أو قداسة ، سواء فى زمانه أو زماننا .

■ ٤ ■

وإذ يلزم عن الوهم الذى يخلط بين المقدس وغير المقدس فى فهم التراث ، تأكيد معنى الجبر فى علاقة الوارث بما يرثه ، فإنه يؤدى إلى تحول التراث إلى كيان مفارق ، متعال ، خارج حدود الزمان والمكان ، ناءٍ عن القدرة الإنسانية ومجال سيطرتها . وغير بعيد عن ذلك ما تتحول إليه الصفات المتعالية المسقطه على التراث - نتيجة الخلط بين المقدس وغير المقدس - من صيغ متعددة لـ « أفعل تفضيل » متكرر ، منه لوقه أن تراثنا « أفضل » تراث بين الأمم ، وأن كل ما عندنا « أصل » ما عند غيرنا بل « أفضل » .

وفى هذا السياق ، يتم تأويل بعض آية ﴿ كُتِبَ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ

للناس ﴿ (آل عمران / ١١٠) تأويلاً مطلقاً ، يجعل العرب خير أمة في مطلق الزمان والمكان ، ومن ثم تحويل تراثها إلى أفضل تراث بين النوع الإنساني كله ، بدل أن يكون هذا التراث حلقة من حلقات التراث الإنساني العام ، لا فضل فيه لعربي على أعجمي إلا بالفعل الذي يفيد البشرية ، ويحقق النفع للناس جميعاً . وبدل المعنى الإنساني الذي تنطوي عليه الآية كلها ، يقطع جزء منها ، وتلصق دلالة بمعنى عنصري ، اتكالي ، تبريري . وفي هذا التأويل ، تتعدى دلالة المقتطع من الآية سياقها الخاص وأسباب نزولها . ويتحول معناها إلى مجلى لأفعل تفضيل ينسب الفضل للعرب ، من أول الزمان وقبل أن يكون الكون والبشر إلى آخر الزمان وبعد أن تنتهي الدنيا والناس ، ويتعامى هذا التأويل عن بقية الآية التي تفصل دلالة « الخير » وتوضحها بردها إلى سببها - « تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله » - وهو السبب الذي لا يطلق تفضيل « أمة العرب » على كل القرون ، ولا ينقل معناها من الماضي إلى المستقبل ، ومن الخصوص إلى العموم إلا بشروط ، ليس الواقع الحاضر الذي نعيشه من بينها بالقطع ، فخير الأمم هي أنفع الناس للناس ، وأنفع الأمم للأمم .

ولا تفارق الدافعية التي ينطوي عليها التأويل الاتكالي لآية « كتم خير أمة » تجليات مغايرة ، خصوصاً حين يقوم المعنى الملازم لأفعل التفضيل المضمن بنقل الدلالة الدينية المؤولة للآية إلى المجالات غير الدينية للتراث . وعندئذ ، تكتسب اللغة العربية صفات أهلها الذين هم « خير أمة » بالإطلاق ، وعلى سبيل التعميم لا التخصيص .

ولم يتردد الجاحظ المعتزلي الذي وقع في حباله هذه النظرة قديماً في أن

يصف « البديع » من الأدب البليغ بأنه « مقصور على العرب ، ومن أجله فاقت لغتهم كل لغة ، وأريت على كل لسان » . شأنه في ذلك شأن ابن رشيق القيرواني الذي صار على دربه ، وعدّ « المجاز » فخراً للعرب ، من حيث هو « دليل على الفصاحة ورأس البلاغة وبه بانت لغتها على سائر اللغات » . وقبل ابن رشيق بقرن من الزمان ، ذهب صاحب « البرهان في وجوه البيان » إلى المباهاة بأن « الاستعارة » إنما وجدت في كلام العرب « لأن ألفاظهم أكثر من معانيهم ، وليس هذا في لسان غير لسانهم » .

ورغم أن أشعرياً جليل القدر ، هو عبد القاهر الجرجاني ، حاول أن يوضح زيف هذه النظرة التي لا تعرف حقائق اللغات ، وأكد أن كل اللغات تتفق في أعرافها المجازية وتحولاتها الدلالية ، وأنه لا فضل للغة على أخرى من حيث هي لغة أمة دون غيرها ، فبديع اللغة كمجازها يعرفه العرب وغير العرب ، و « الوجه أن يضاف إلى العقلاء جملة ، ولا تستعمل لفظة توهم أنه من عرف هذه اللغة وطرقها الخاصة » . ولكن محاولة عبد القاهر تاهت في ضجيج الأصوات العالية الغالبة التي ظلت أصداؤها تتردد إلى أن وصلت إلى رفاعة الطهطاوى الذى بهرته حاضرة الفرنسيين (باريس) عندما ذهب إليها ، غير أنه ظل على إيمانه أن بلاغة العرب « أفضل » من كل بلاغة ، بالقياس إلى اللسان الفرنسى أو الإفرنجى ، لأن ذلك « يشبه أن يكون من خواص اللغة العربية لضعفه في اللغات الإفرنجية » .

هذه النظرة التي انسربت إلى اللاوعى الأدبى هي التي جعلت الشعر العربى الحديث ، بل المعاصر ينطوى (أغلبه) على نفور من الانفتاح على

شعر « الآخر » والتفاعل معه ، أو الاستجابة إلى تأثيره دون مقاومة ، أو تأب متعال ، فتراثنا الشعري هو عنوان بلاغتنا ، وفخر لغتنا ، وإذا تعاجم عليكم شيء من القرآن فاستعينوا بالشعر القديم . ووريثه : الشعر العربي الحديث أو المعاصر ، يبدو كأنه مكتف بنفسه في الأغلب ، منطو على سحر تراثه الذي تسرب فيه سلطة مقدسة ، لا سبيل إلى مواجهتها ، أو وضعها في مناخ من الأسئلة التي تنقض هذه السلطة أو تزغزعها . وأغلب الشعراء الذين نصفهم بأنهم « ورثة شوقي أو أحفاده » ، كما يؤثر أحمد حجازي القول ، علاقتهم بشعر « الآخر » تنطوي على بعض ما أسسه شوقي نفسه ، عندما فاخر بشعر الحب عند جميل بثينة وقيس ليلي ، وجعل شعرهما أسمى من الشعر الذي كتبه الفرد دي موسيه في « الليالي » أو لامرتين في « جيرازيلا » وذلك في قوله :

والله ما (موسى) وليلاته

ولا (لامرتين) ولا (جيرزيل)

أحرق بالشعر ولا باللهوى

من قيس المجنون أو من جميل

قد صورا الحب وأجدائه

في القلب من مستصفر أو جليل

تضویر من تبقى دمی شعره

في كل دهر وعلى كل جيل

ووجه المفارقة أننا لو عرينا هذه المفاخرة التى تنطقها آيات شوقى من الوهم الملازم لها ، وجدنا أن المفاخرة نفسها عرض من أعراض آلية دفاعية ، تشى بحالة توتر تعانیه « الأنا » من مواجهة واقع يتحول تحولات لا تسيطر عليها الأنا من ناحية ، وتشى بهاجس من الشعور بالدونية المكبوتة إزاء « الآخر » الذى يهدد حاضره هذه الأنا ، ويطرح عليها نموذجاً مغايراً مقلقاً من إغوائه من ناحية ثانية . ولذلك تعد المفاخرة نوعاً من الدفاع الذى يفرض آلياته وشكله فى آن . وإذا كانت الآليات تقوم على عمليات تبريرية ، تحاول معها الأنا إضفاء تفسير متماسك ظاهرياً ، لموقف أو شعور لا يعبر عن نفسه تعبيراً مباشراً ، فإن هذه العمليات تصوغ المفاخرة بهامضى « الأنا » فى شكل « تخيل » ، يظل مومثاً إلى حضور « الآخر » الذى تفرق منه هذه الأنا .

وما أقصد إليه بالتخيل فى هذا المقام هو معناه الذى يناقض العلم ويرادف الإيديولوجيا ، من حيث هى وعى زائف ، وهو معنى قريب على نحو لافت من معنى « التخيل » عند فلاسفة العرب الذين جعلوا « القول المخيل » نقيض « القول البرهاني » الذى يفيد العلم اليقيني فى المطلوب الذى نلتبس معرفته ، والذى لا يمكن أصلاً أن يكون خلافاً ؛ فالتخيل عملية مقايضة موهمة ، تسقط حسن أحد الطرفين أو قبجه على نظيره فتوهم حسنه أو قبجه ، بفاعلية المخيلة التى تنقل غدوى الحسن أو القبح من طرف إلى آخر ؛ وهى عملية تستعمل فى مخاطبة إنسان ، يستنهض لفعل شىء ما باستفزازة إليه واستدراجه نحوه ، فيما يقول « الفارابى » . هذه

العملية نراها في المحاولات التي تسعى لأن تجعل من التراث إطاراً مرجعياً لكل ما هو كائن ، أو حتى ما يمكن أن يكون .

وعندما تصاغ صورة التراث بوصفه جامعاً لكل شيء ، في هذه العملية ، فإنه يغدو نقطة البدء التي لا بد من العودة إليها ، في كل حركة إلى الأمام ، كأن كل بعد عن صورته المتخيلة ، في الزمان أو المكان ، أشبه بحركة محيط الدائرة ، تبدأ من النقطة التي تعود إليها مهما تباعدت عنها . وتقوم هذه المخيلة على تثبيت مفهوم دائري لحركة الزمن ، مفهوم ينفي ما يمكن أن يلزم الفعل الإنساني من صفات التطور أو التقدم الصاعد . وتغدو حركة التاريخ الإنساني أشبه بحركة الدولاب مع هذا المفهوم ، تدور حول محور ثابت ، لتعود إلى النقطة نفسها التي تمثل البداية . ولكن بالمعنى الذي يجعل من كل تباعد عن نقطة البداية انحداراً في الزمان وليس صعوداً فيه ، فنقطة البداية هي الإطار المرجعي الأمثل والمجلى الأكمل والصورة المثلى لكل ما يمكن أن يكون في حركة دولاب التاريخ . وكل تباعد عن هذه النقطة في الزمان انحدار عنها في الرتبة والقيمة . وما هو منصرم ، أو منقضى ، أشبه بالمسك والعنبر كلما حركته ازداد طيباً ، مع هذه المخيلة ؛ وما هو واقع أو حادث ، حين يتسم بالإيجاب ، بمنزلة الريحان ، يشم يوماً ثم يرمى في المزبلة .

وتتدعم هذه المخيلة بما يمكن أن يصاحبها من تأويل دلالة المضي في الآية « كتتم خير أمة أخرجت للناس » لجعلها دلالة منصرفة إلى جميع الأمة كل قرن بحسبه ، كما يقول بعض المفسرين ، وذلك في سياق من التأويل الذي ينقل الدلالة من الخصوص إلى العموم ، حتى في الحديث النبوي :

«خير القرون قرنى ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم » وما يوازيه من أنه
«ليس عام إلا والذي بعده شر منه » ، أو « ما من يوم إلا والذي بعده شر
منه » .

وتبسط الدلالة المؤولة حضورها على كل جهد إنسانى ، فى المجال
السياسى أو الاجتماعى ، الفكرى أو المعرفى ، مما يؤثّل انتقاصاً ابتدائياً من
تقدم التاريخ الإنسانى كله . وعندئذ ، يتأسس تبرير صيغة « الزمن فى
نقص » بالمدلولات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية التى تبرر
التخلف . وفى الوقت نفسه ، تتأسس صيغة « العلم فى نقص » التى
بسطها « الشاطبى » بقوله :

التأخر لا يبلغ من الرسوخ فى علم ما بلغه المتقدم . وحسبك
من ذلك أهل كل علم نظرى أو عملى ، فأعمال المتقدمين من
إصلاح دنياهم ودينهم على خلاف أعمال المتأخرين .

وتشعر هذه المخيلة « منطوقات خطائية » تلازم الحديث عن « تراثنا »
الذى يتحول إلى قناع سحرى ، نواجه به تقدم الآخر ، ونتعزى به عن هوان
حاضرنا . وتلعب هذه المنطوقات الخطائية وظائف قمعية ، فيما يتصل
بعلاقة الخلف بالسلف ، فتصادر كل وعى نقدى ، وتنفى كل نزوع نحو
السؤال أو المساءلة ، وتلقى بكل جهد إنسانى فى سلة عبثية المحتوى منذ
البداية ، فما الذى يمكن أن نحصله فى مسعانا الإنسانى سوى الصور
الشائبة لما يظل « أنقص » دائماً من كل ما كان ، ولما يظل دائماً نافلة بالقياس
إلى الفضل الأكمل الذى انطوى عليه الحضور الأمثل للتراث الذى كان .

إن التراث هو الحضور المقدس للأب الذى لا يمكن أن يكون الابن

سوى صورة شائنة منه مهما سعى ، فقد استقر في حوق المقدور أن الخلف لا بد أن يكون أدنى من السلف ، والتراث الذى صنعه الآباء أسمى من الحاضر الذى يصنعه الأبناء ، ومن المستقبل الذى يصنعه الأحفاد ، فالدهر دائماً في نقصان . ولا جديد يمكن أن يتحقق والأمر كذلك . ولن نقول إلا معاداً من القول أو مكروراً ، ولن يغادر الشعراء من متردم .

ويبدو المجلى الشفيف لهذه النظرة مخاتلاً ، منسرباً حيث لا يمكن أن نتوقع حضوره ، كأنه قد استقر في قرارة اللاوعى ، ليشع حضوره المضمر في كل اتجاه ، ويوجه أعيننا إلى البحث عن أصل قديم لكل جديد نراه ، وذلك كي يسكن روعنا إزاء كل صدمة من صدمات الحداثة أو التحديث . وسواء كنا في مجال « إبداع » الآخر أو « إبداع » الطليعيين من أبناء واقعنا ، فالمهم أن نثبت أن ما يدعوه الحداثيون أو المحدثون جديداً ليس سوى ترجيع لنعمة قديمة ، وأن ما نجده عند الآخر من حداثة ليس سوى تكرار لما كان عندنا .

ولا فارق بين ناقد سلفى قديم للأدب أو ناقد تنويرى حديث في هذه النظرة ، فـ « ابن المعتز » الناقد - الشاعر القديم ، على سبيل المثال ، يضمنى نفسه في كتابه « البديع » ليثبت أن المذهب الجديد الذى أتى به المحدثون ، من أمثال بشار وأبى نواس وأبى تمام ، لم يسبقوا إليه ، بل كثر في أشعارهم ، فعُرف في زمانهم ، فحسب . وطه حسين الناقد الحديث والتنويرى الجليل ، كمثال مقابل ، لم ينج من أسر هذه النظرة ، فظل يفتش في محفوظه القديم عما يروض به غرابة كل مسموع جديد . هكذا ، تناول حداثة كافكا وكامى وسارتر ومذهبهم في « العبث » ، ورد كافكا على وجه الخصوص إلى شاعره الأثير أبى العلاء ، موقناً أن أبا العلاء يذهب في تشاؤمه نفس المذهب الذى يذهب كافكا المتشائم الأوربى الحديث فيما كتب بين الحربين

العالميتين ، وجازماً أن كافكا والمحدثين الأوربيين لم يكادوا يزيدون على أصول الفلسفة «العلائية» شيئاً ، ولكنهم زادوها تفصيلاً وتوضيحاً . وآية ذلك أن كل ما يدور حول أدب كافكا صدى للمشكلة التي عاشها أبو العلاء :

لا فارق بين الرجلين إلا هذه القرون العشرة التي أتاحت للمعاصرين ضروباً من العلم ، وفتوناً من الفلسفة ، وألواناً من الحرية لم تتح لشيخ المعرة . ومع ذلك فقراءة «اللزوميات» وقراءة «الفصول والغايات» في تعمق واستقصاء تنتهي بك إلى نفس الموقف الذي تنتهي بك إليه قراءة «القضية» و«القصر» و«أمريكا» .

٦.

ويمكن أن ننقض الوهم السابق بما يمكن أن يكون نقيضاً له في التراث نفسه ، ونزعم أننا نتعلم من التراث معنى التقدم ، وإدراك أن كل جديد يحمل معنى المغايرة ، وأن قيمته بإضافته الكمية والكيفية إلى ما يسبقه ، وأنه لا سبيل إلى فهم هذه القيمة إلا بالبدء من «جدة الزمان» . وعندئذ ، نستبدل بما يقوله الشاطبي في «الموافقات» ما يقوله الشوكاني في «البدر الطالع» ، أو نستبدل بما قاله أمثال أبي القاسم الصقلي في «كتاب الأنوار» ما قاله الكندي الفيلسوف في كتابه إلى المعتصم عن «الفلسفة الأولى» ، وذلك حين أكد الكندي أن تراث كل أمة إنما هو حلقة من حلقات «تتميم النوع الإنساني» ، وحرى بنا إذ كنا حُرَّاصاً على تتميم نوعنا «إذ الحق في ذلك» أن نبدأ بما قاله السابقون ، في أي تراث ، لا على سبيل استعادته أو

كراره بوصفه الأكمل والأبقى بل على سبيل « تسميم ما لم يقولوا فيه قولاً
اماً، على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان » .

ولكن هذا النقض لا ينفي الوهم الذى نتحدث عنه ، فالجذر الذى
شمر الوهم نفسه واحد فى الحالين ، باق لم يجتث ، ومؤداه أننا نبرر كل ما
نبدعنا رؤيته ، أو تدهشنا جدته ، أو نرغبه فى يومنا وغدنا ، بالعودة إلى
أصل ، قديم ، لا يكتسب أى جديد قيمة إلا بالقياس عليه أو الاستناد
إليه . ولا سبيل إلى مواجهة مخيلة بمخيلة مضادة ما ظل التخيل نفسه
نقيضاً للعلم ، فالنقض الجذرى لا يتحقق إلا عندما نستبدل بالتخيل
التحقيق ، وبالقياس على « ماضى الزمان » القياس على « جده الزمان » .

وللأسف ، فإن أغلب محاولات تناول التراث تتم من منطق التخيل
الذى قد تختلف أهدافه ، لكن آلياته الوظيفية تظل كما هى فى كل الأحوال
دون تغير جذرى . وبعبارة أخرى ، فإننا لا نفارق معنى التخيل عندما
نستبدل صورة بأخرى فى التراث ، فى فعل التأويل الذى يبسط حضور
الصورة الجديدة على كل التراث لينفى حضور الصورة القديمة ، أو يخفيها
كما يخفى التفصيل الجديد للثوب بعض العيوب التى عجز التفصيل القديم
عن إخفائها .

وعندما يتحول فعل التأويل إلى فعل تخيل فإنه يجعل من التراث الشئ
ونقيضه ، دون أن يكون ثم فارق بين النقيضين . وعندئذ ، يمكن أن يكون
التراث واحة للعدل الاجتماعى الذى يعلى من شأن المجموع على الفرد ، أو
مجتلى للرأسمالية الفردية التى لا يحدها حد ، حسب الغاية التى يبتغيها المؤول
من تأويله ، والسلطة التى يسعى إلى إرضائها . وبالقدر نفسه ، يمكن أن

ننزل التراث في مقولات متكررة عن « الجبر » الذي يتفنى الإرادة الإنسانية .
و يمتثل في مقولات مضادة عن « الاختيار » الذي يعلى من الإرادة
لإنسانية ، ويمكن أن تعلو رايات العقلانية فتترف خفاقة على التراث ، أو
علو رايات التقليد الذي يرى في الشك سبيلاً إلى الضلالة والسؤال علامة
على البدعة . وفي الفنون ، يمكن أن يكون التراث عدواً للحدثة ، مناقضاً
لها ، أو نصيراً لها ومبرراً لوجودها ، وذلك بالمعنى الذي يغدو به البحث
على سبيل المثال نموذجاً أولياً للدفاع عن التقاليد ، أو يغدو النواصي
نموذجاً مبكراً من بودلير ، وأبو تمام نموذجاً سابقاً على مالارميه . وغير بعيد
من ذلك تحولات بلاغى مثل عبد القاهر في « أسرار ودلائله » ، حين يمكن
أن نعه نافرأ من حادثة أبى تمام ، أو نجعله نموذجاً سابقاً لما أنجزه دى
سوسير و ريتشاردز و ياكوبسون و رولان بارت وكل من يأتى بعدهم من
أعاجم المحدثين .

ولا فارق بين هذا الوجه أو ذاك من حيث نسبته إلى التراث ، فالتراث
حمال أوجه ، ويتخذ في كل فعل تخيلى الوجه الذى يروق لمن يقوم بالتأويل .
ومعرفياً ، فإن تأويل موجب التراث كتأويله سالبه ، من حيث غايات إعادة
إنتاجه ، تأكيداً لما يحدث في الحاضر ، أو دفاعاً عن ما يمكن أن يكون في
المستقبل . إن استخدام التراث بوصفه تبريراً ، أو وسيلة لإضفاء الشرعية
على وضع أو موقف أو اتجاه أو فكرة في الحاضر ، عملية تنطوى في بنيتها
العميقة على التسليم الضمنى بما يمثل التراث نفسه من سلطة قمعية ، هي
الإطار المرجعى لكل ما يأتى بعدها ، وينحدر عنها بالضرورة . يستوى في
ذلك أن نستخدم التراث بهدف الانتقال « من العقيدة إلى الثورة » أو « من

التراث إلى الثورة ، فالفعل الإيديولوجي للتخيل هو أس بنية هذا الانتقال أو ذاك ، وأس بنية الاستخدام المضاد لها على السواء .

وأحسب أنه قد آن الأوان لأن نكف عن هذا النوع من استخدام التراث ، مهما كان نبيل الدافع المحرك له . قد نقول إن هناك فارقاً بين من يستخدم التراث تأكيداً لقيم التقدم والعقلانية والحرية والعدالة ، مقابل من يستخدم التراث لنفى هذه القيم . وقد نعلی من الاستخدام الأول بالقياس إلى الاستخدام الثانى . وقد نقول إن هذا النوع من الاستخدام له أهمية فى المراحل الانتقالية ، وإنه ضرورى فى القضاء على ما يعوق أجلام الانتقال بالإنسان العربى من مستوى الضرورة إلى مستوى الحرية . وقد نؤكد أنه لا سبيل إلى استبعاد الجنادل التراثية المعوقة لمجرى التقدم إلا بما يفتتها من داخل التراث . ولكن التجربة الفعلية تثبت أن استخدام التراث ، إيجاباً ، لا يختلف عن استخدامه سلباً ، فكلا الاستخدامين يضع الجزء موضع الكل ، ويعيد إنتاج الجزء الذى يصبح هو الكل بما يضيف شرعيته على الحاضر باسم الماضى . وكلا الاستخدامين ينقل التراث من حضوره التاريخى إلى الحضور التخيلى الذى يزيّف الوعى بالحاضر والماضى على السواء .

■ ٧ ■

لقد كان استخدام التراث لخدمة قضايا التقدم لازمة من لوازم المشروع القومى ، فى صعوده المتلاحق منذ نهاية الحرب العالمية الثانية إلى انكساره الذى ابتداء بكارثة العام السابع والستين ، ولعله انتهى بكارثة العام

للتسعين ، وذلك فى تأسيس هذا المشروع هويته ، داخل سياق الاستقطاب الدولى ، بين غرب رأسمالى وشرق ماركسى ؛ وفى تبريره لأحلامه عن الوحدة والاشتراكية والحرية ، فى مواجهة قوى تتوسل بعناصر من التراث لعرقله تحقيق هذه الأحلام . وإذا كان لكل فعل رد فعل ، مساو له فى القوة ومخالف فى الاتجاه ، فإن البنية الوظيفية للعملية التخيلية التى كانت المشروعات التقليدية تستخدم بواسطتها التراث لصالحها قد عكست نفسها فى عملية مقابلة ، مضادة ، استخدم بها المشروع القومى التراث نفسه ، تبريراً لها جس التقدم الذى خفقت أحلامه برايات الوحدة والاشتراكية والحرية .

هكذا ، قام مثقفو المشروع القومى بإعادة إنتاج التراث ، ليواكب صعود دولة هذا المشروع التى بدأت تفرض حضورها منذ يوليو ١٩٥٢ ، والتى لم تلبث أن انتشرت من مصر إلى غيرها من أقطار الوطن العربى ، فى مرحلة التحرر الوطنى التى امتدت من المحيط إلى الخليج . وفى سياق هذه المرحلة ، وتطلعها إلى تحقيق أحلام المشروع القومى ، سطعت رموز «عمورية» و «عين جالوت» و «حطين» فى سماء الوعى القومى ، وغدت صورة زعيم دولة المشروع القومى صورة من عدالة «عمر» وبأس «صقر قريش» وحكمة «صلاح الدين» . ويرز المعنى الاجتماعى لمفهوم «العدل» عند المعتزلة ، والدلالة الاجتماعية لما أطلق عليه «ثورة الزنج» . وتضاعفت أهمية الحركات المتمردة على استبداد الأوتوقراطية الأموية والعباسية ووضعت فى دائرة الضوء . وتم تأكيد معنى «الشورى» التى أصبحت موازية لحكم الشعب بواسطة الشعب ، والتى أضحت ملازمة لمعنى المساواة الذى لا

يفرق بين عربى وآخر إلا بالعمل من أجل بناء المجتمع الجديد . وأعيد الاعتبار للعناصر « الشعبية » من التراث ، لتواكب اندفاعة « الشعب » الذى يحطم أغلاله ، ويلهم قاداته ، والذى يستمد منه هؤلاء القادة زعامتهم التى تبتعث النموذج الملحمى للبطل الشعبى فى علاقته بال الجماهير . وكما تحدث المدافعون عن الاشتراكية والوحدة وحرية الوطن ، بعد أن « دقت ساعة العمل الثورى » ، وعن « الاشتراكية والإسلام » أو « العدالة الاجتماعية فى الإسلام » ، بل عن اليمين واليسار فى الإسلام ، تحدث « عبد الناصر » زعيم دولة المشروع القومى نفسه عن الأصل الإسلامى للاشتراكية ، مستشهداً فى إحدى خطبه أمام الجماهير المنصّبة من المحيط إلى الخليج بيت شوقى الشهير (فى الحمزية النبوية) :

الاشتراكيون أنت أمامهم ..

لولا دعاوى القوم والفلساء

وفى هذا السياق ، كانت العملية التخيلية التى يعاد بواسطتها إنتاج التراث تبرز البعد القومى فيه ، بوصفه البعد الذى يمنح العرب خصوصيتهم فى عصر الاستقطاب بين الكتلتين المتصارعتين ، طوال فترة الحرب الباردة . وكما كانت دعوى « الحياد الإيجابى » و « عدم الانحياز » وسيلة لخروج العالم الثالث من أسر هذا الاستقطاب ، كان البحث عن الخصوصية وسيلة لتأكيد ما تتميز به الهوية القومية ، فى مواجهة « الآخر » العدو والصديق على السواء . وقام التراث بتأكيد الهوية الثقافية التى غدت الأساس الفكرى للوحدة المنشودة . وعندما نطق التراث بلسان قومى ،

مبين ، غذا عاملا مها من عوامل توحيد العرب ، وتحقيق دولة الوحدة التي ظهرت بوادرها العملية عام ١٩٥٨ .

وكان هذا التراث يحقق وظائفه بأن يبرز عناصر الاتفاق فيه على حساب عناصر الاختلاف ، وأن يعلى من المشابهة بالقياس إلى المخالفة ؛ ومن القيم الجمعية في علاقاتها بالقيمة الفردية ، ومن صورة القائد الملهم في مواجهة فكرة الشورى نفسها ؛ وبأن ينطق ملاحم الدفاع عن الهوية القومية في مواجهة الآخر المستعمر ؛ ويستبدل بالمغول والتار والصليبيين القدماء أشباههم المحدثين ، والعكس صحيح بالقدر نفسه ؛ فيدعم الأنا القومية للعرب المستغلين في معاركهم الظافرة مع « الغرب » الاستعماري المستغل .

وكانت « الأصالة » مجلى للهوية القومية من المنظور الذى يبرز « المعاصرة » ، فالأصالة هى العودة بالشىء إلى أصله . وتأصيل الجديد (أو الوافد) يعنى تعرف أصله الذى جاء منه وأصوله التى يمكن أن تقبله وتدعمه فى الوقت نفسه ، وذلك لكى يصبح الجديد المعاصر كالشجرة التى لا تمتد فروعها إلا إذا وجدت تربة صالحة تضرب بجذورها الفتية فيها . ولا فارق بين « الأصالة » و « التأصيل » ، من حيث إنها عودة إلى « أصل » ، هو منبع الهوية التى صارت سمة للمسعى السياسى والثقافى وفخراً له . ولذلك ، كان السعى إلى تأصيل ما أطلق عليه « الاشتراكية العربية » موازياً للسعى إلى تأصيل ما أطلق عليه « نحو إبداع عربى » ، من حيث هو تأسيس لما اصطلح على تسميته بمصطلح « الأشكال القومية » للإبداع ، من القصة والمسرح والشعر ، حيث تتميز الأصالة الذاتية فى مواجهة أشكال إبداع « الآخر » ومضامينها .

ولكن ، بقدر ما كان البحث عن « الأصالة » تأكيداً لهوية الدولة القومية ، في مواجهة دول الآخر العدو والصديق ، محاولة للخروج من إمكان التبعية لأحد القطبين المتصارعين في العالم ، فإن هذا البحث كان بمثابة استجابة مضادة ، في الوقت نفسه ، لدعوى « التغريب » التي انطوى عليها المشروع « الليبرالى » الذى دافع عنه التنويريون من أمثال طه حسين والعقاد وغيرهما ، منذ بدايات الحرب العالمية الأولى ، والتي لم يخفف منها دعوى المزاجية بين قلب « الشرق الفنان » وعقل « الغرب العالم » ، فقد ظل « الغرب » هو النموذج المحتذى عند طه حسين الذى قدم رسالته للدكتوراة فى باريس ١٩١٧ بقوله :

« إنى أعتقد بمتهى اليقين أن تأثير أوربا ، وفى مقدمتها فرنسا ، سيعيد إلى الذهن المصرى كل قوته وخصبه » .

وقبل ذلك بأربع سنوات ، كان العقاد يقدم الديوان الأول لصديقه إبراهيم المازنى ، عام ١٩١٣ فى القاهرة ، بقوله :

« لقد نبأ منابر الأدب فتية لا عهد لهم بالجيل الماضى ، ونقلتهم التربية والمطالعة أجيالاً بعد جيلهم ، فهم يشعرون شعور الشرقى ، ويتمثلون العالم كما يتمثله الغربى » .

هذا الوضع المتميز الممتاز لما يوصف بأنه « تأثير أوربا » أو « ما يتمثله الغربى » ، قد تقلص بفعل ما احتواه المشروع القومى من سعى وراء « الأصالة » وتأكيد الخصوصية ، فى عصر من الاستقطاب لا الوفاق ، ومن التحرر لا التبعية ، أى فى سياق تاريخى مغاير لسياق المشروع الليبرالى الذى لم يستطع إنجاز مهمته التنويرية إلى نهايتها الطبيعية التى كان يمكن أن تفك

سحر الاتباع في كثير من المجالات . ولكن إذا كان التنويريون الكبار اضطروا إلى المصالحة مع المشروعات التقليدية في آخر المطاف ، حول بعض النقاط التي لا سبيل إلى تقضها جذرياً ، فإن المشروع القومي انتهى إلى ترسيخ وعى تخيل بالتراث ، وعى لا ينطق معه التراث إلا بما تريده سلطة المشروع القومي ، في عملية إيديولوجية هي الصورة المنعكسة الموازية للعملية نفسها التي ظلت تمارسها كل المشروعات التقليدية المضادة .

وكان من نتيجة ذلك أن تحول « التراث » من مبرر للتقدم، مع الخمسينيات الصاعدة إلى واحة للعزاء ، منذ كارثة العام السابع والستين، ومع السبعينيات المنحدرة ، حيث لم يؤدّ انكسار الدولة القومية إلا إلى ترسيخ الآلية الوظيفية نفسها ، فغداً البحث في التراث بحثاً عن خلاص ، وغداً الاستنطاق المجدد لإنجازات الماضي تعويضاً نفسياً عن انكسارات الحاضر . وتوافق البحث عن « الأصالة » مع البحث عن « أشكال قومية » للإبداع . وانتقل البحث من منطقة الاستلهام إلى التأسيس الذي يعود إلى الأساس الأول لينطقه بما يهواه الحاضر أو بما يكون تبريراً له .

وأغلب الظن أن ما حدث في الخليج من كارثة لا تقل عن كارثة العام السابع والستين سوف يسهم في دعم هذا المنحى من مقاربة التراث ، ما ظلت استجابتنا إلى الواقع المتغير منقسمة بين « الاتباع » و « التبعية » ، وما ظل تعاملنا مع الغرب المتصر ، والموحد ، صورة أخرى من تعاملنا مع عظمة الماضي المنصرم ..

■ ٨ ■

ولكن إذا كانت كارثة العام السابع والستين قد أفضت إلى مراجعة

النفس ، على مستوى علاقة المفكر بدولة المشروع القومي ، وأفضت إلى ظهور مشروعات بديلة ، فإن كارثة حرب الخليج لا بد أن تؤدي إلى نوع آخر من المراجعة ، يتوافق مع المراجعة الشاملة التي تحدث في العالم كله اليوم . إن أنظمة كثيرة قد تهاوت ، وأنساقاً متعددة قد انكسرت . وثم مشروعات عربية (تسربل برداء الإسلام التخيلي) تعدنا بالخلاص ، وهي أعجز من أن تخلص دولها ، أو حتى توفر لها الحماية الذاتية . وإذا كانت « الرأسمالية تجدد نفسها » ، والاشتراكية تعيد صياغة أنساقها ، فلماذا لا يجدد المشروع القومي نفسه ، ويتخلص من سلبياته ويؤسس أحلاماً حقيقية عن التقدم المبني على الحرية والعدل ، والوحدة التي تقوم على الحوار لا الإلزام ، والمستقبل الذي يحققه الإبداع لا الاتباع ، والواقع الذي يجب أن يكون نقطة البداية والنهاية ؟

وإذا كان علينا أن نعيد النظر في بنية المشروع القومي ، على نحو ما انتهت إليه ، وما أدت إليه من دولة تسلطية ، فإن علينا أن نعيد النظر في انعكاس هذه البنية على كيفية مقاربتنا التراث أو نظرتنا إليه . وبداية ذلك أن نكف عن التوجه إليه بوصفه « الأصل الأصيل » الذي لا بد أن نعود إليه ، لنستمد منه المبرر لما حولنا وما يستجد في حياتنا . إنه جهد بشري متغير الخواص ، متضارب متنافر ، لا يتصف بصفة واحدة ، لأنه إنجاز لحظات متغيرة في الزمان ، وجماعات متصارعة في المكان ، في مراحل متعاقبة من التاريخ . وعندما نضعه في سياقه التاريخي أو في مواضعه التاريخية المخالفة لموضعنا ، فإننا نبقي على حضوره المتغير لحضورنا ، ونحفظ لأنفسنا كياناتا المستقل عن وجوده ، فنحرره من أوهامنا عنه ، وننحرر من خوف أن يحكم قيده على رقابنا ، كأنه « شيخ البحر » في حكايات السندباد .

« مفهوم النص »

والاعتزال المعاصر^(*)

قليلة هي الكتب التي تعد إضافة موجبة إلى تيار متأصل في مجالها المعرفي . وأقل منها الكتب التي تنطوي - فضلاً عن الإضافة الموجبة - على قطيعة معرفية ، تفصل بين مرحلة وأخرى ، وتمايز نفسها عن الاتجاهات النقلية الاتباعية السائدة ، فتفصم علاقاتها بهذه الاتجاهات ، في الوقت الذي تستأنف مسيرة الاجتهاد في مجالها المعرفي الخاص ، واصله بين طموحها وإنجازها من ناحية وتيار الاجتهاد السابق بطموحه وإنجازاته الموجبة من ناحية ثانية ، وذلك على نحو يحقق إضافة كمية وكيفية في مسار المعرفة .

وكتاب نصر حامد أبوزيد عن « مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن » كتاب من هذه الكتب القليلة ، وهو إضافة كمية وكيفية ، في الحقل المعرفي لمجاله ، وهو علوم القرآن . ويزيد من أهمية هذا الكتاب أنه يأتي في مرحلة يغلب فيها طابع الاتباع على الثقافة العربية (المصرية) المعاصرة ، حيث يسيطر مناخ يعادي الاجتهاد الخلاق في الفكر ، ويعارض النظر العقلاني الحر في المجالات المعرفية المتعددة . ويتسلط نمط ثقافي يشيع التسطيع

(*) مجلة إبداع ، القاهرة ، مارس ١٩٩١ .

والاستسهال ، ويرفع رايات التخدير والتزييف ، ويعلى من منطق الاستهلاك على منطق الإنتاج ، ومن جمود النقل على حيوية العقل ، ومن روح التقليد على روح الابتداع ، ومن خنوع الإذعان على ثوب التمرد ، ومن قناعة التصديق على تلهب الشك والتساؤل ، ومن لغة الصوت الواحد على لغة الأصوات المتعددة . ويكشف الطابع القمعي لهذا النمط الثقافي عن وظيفته التي تجعل منه أداة إيديولوجية تنتج وعياً زائفاً بالواقع ، وتشيع صورة وهمية عنه ، لكى تخايل هذه الصورة مستهلكى الثقافة ، بما يضمن بقاءهم تحت سطوة المؤسسات أو المجموعات المعادية لأحلام هؤلاء المستهلكين .

وبقدر ما يعتمد هذا النمط الثقافي السائد على ماثورات التقليد والاتباع والنقل التى تمثل الجانب الثابت ، السالب ، من تراثنا ، فإنه يعادى روح العقل والابتداع والاجتهاد التى ينطوى عليها الجانب المتحول ، الموجب ، من هذا التراث ، وذلك فى عملية تخيلية تترادف الإيديولوجية من حيث منطلقاتها التى تصل التقليد بسلامة العقيدة ، والاتباع بالأمن فى الدارين ، والنقل بالمعرفة التى لا تهدد صاحبها بنار الشك أو لهيب السؤال . وتتصاعد المخيلة الإيديولوجية لهذا النمط الثقافى ، وتؤكد ، حين تكتسى قناع الدين ، وذلك بالمعنى الذى يدعم به هذا القناع المصالح الاجتماعية الاقتصادية السياسية التى يتخايل النمط بسلامتها ، ويبررها ، ويعمل على ترسيخها ، منتجاً نموذجاً من « إسلام تاويلى » ، يلزم العملية الإيديولوجية التى كشف عنها القدماء بقولهم : « الملك بالدين يبقى ، والدين بالملك يقوى » .

وكتاب نصر حامد أبو زيد تقيض لهذا النمط الثقافى السائد بأقنعه

الدينية التي تحولت إلى أقنعة للإرهاب والقمع في غير حالة . فالكتاب ينتمى إلى نمط ثقافى مضاد ، هو ما أسميه نمط العقل الإسلامى «المحدث» الذى يهدف إلى التنوير وليس الإظلام ، والذى يرتبط بأحلام العدل الاجتماعى للأغلبية المظلومة وليس التبرير الإيديولوجى لمصالح الأقلية الظالمة . هذا النمط الإسلامى من العقل المحدث يستبدل بمنطق التقليد الاجتهاد ، وبالنقل العقل ، وبالاتباع الابتداع ، وذلك فى صيغة تجعل منه نمطاً هامشياً ، فى سياق الثقافة العربية المعاصرة التى يسودها العقل التقليدى النقلي . ولكن هذا النمط المحدث يظل نمطاً فاعلاً بإنتاجاته التى تكشف عن المخايلات الإيديولوجية للنمط الثقافى السائد من ناحية ، والتى تعد بأفق جديد من العقلانية التى تسهم فى نقل الوعي من مستوى الضرورة إلى الحرية من ناحية ثانية ، وتؤسس بداية جديدة فى مجالاتها المعرفية من ناحية ثالثة .

ويزيد من أهمية هذا الكتاب ، ويؤكد لها ، أنه يتوجه إلى دراسة « علوم القرآن » وما يرتبط بها من مفاهيم التأويل والتفسير ، وما يتصل بهذه المفاهيم من تأسيس علاقة بين النص الدينى والواقع الذى صاحب إنتاجه ، وبينه وأشكال الواقع الذى يصاحب عمليات استقباله . وهذا يعنى أن الكتاب يتجه مباشرة إلى ذلك المجال الذى يستند إليه الفعل التخيلى لإيديولوجيا النمط الثقافى السائد فى إنتاجه أقنعة دينية ، تغطى الوجه الحقيقى لمصالحه الاقتصادية السياسية التى تنطوى على الاستغلال .

ومنذ الصفحات الأولى ، يطرح خطاب « مفهوم النص » وعياً متميزاً ، يصل همومه المعرفية المنهجية - فى دائرة علوم القرآن - بهموم أوسع « هى هموم

الثقافة والوطن بشكل عام « ، من منطلق أن الأسئلة والافتراضات والأطروحات التي يطرحها الباحث ، في أى دراسة ، ليست سوى استجابة نوعية لهموم المواطن والوطن بأكثر من معنى . هذا الوعي المتميز هو الذى يؤكد - فى صفحات الكتاب اللاحقة - التحدى الحضارى والاجتماعى والثقافى الذى تواجهه أمتنا اليوم ، ويصوغ هذا التحدى صياغة فكرية تؤكد أن قضيتنا لم تعد حماية تراثنا من الضياع وثقافتنا من التشتت ، فالأولوية - فى المرحلة التى نعيشها - هى حماية وجودنا نفسه ، بعد أن أصبح التحالف بين العدو الخارجى والقوى الرجعية المسيطرة فى الداخل حقيقة بارزة ، وبعد أن أفلح العدو أو كاد فى اختراق الصفوف فى محاولة نهائية لإعادة تشكيل وعينا بما يضمن تبعيتنا الكاملة . وإذ تكشف هذه الصياغة عن الدور الذى يقوم به الخطاب الدينى التقليدى لخدمة هذا الهدف ، حين يفسر الدين لصالح القوى المسيطرة المتحالفة مع أعداء الوطن والدين ، فإن هذه الصياغة تقوم بتعرية المواجهة الزائفة التى تضع « الدين » فى مقابل « العلم » ، و « الخاصة » فى مقابل « العامة » ، لتؤكد معنى التخلف لا التقدم ، والاستغلال لا العدل . وفى الوقت نفسه ، تقوم هذه الصياغة بتعرية هؤلاء الذين كتبوا عن الإسلام « دين الاشتراكية » و « العدالة الاجتماعية » ثم عادوا ليؤكدوا - فى عصر الانفتاح - أن الله جعل بعضنا فوق بعض درجات ليتخذ بعضنا بعضاً سخرى ، وذلك بعد أن أخذوا يعملون فى خدمة أكثر الأنظمة العربية رجعية وتحالفاً مع أعداء الإسلام والمسلمين ، دون أن يجدوا غضاضة فى الأخذ من أموالهم التى يعلمون أنها أموال المسلمين الذين تستغلهم هذه الحكومات وتقهرهم باسم الدين .

إن هذه الصياغة الفكرية هي المنطلق المعاصر الذى يحدد لكتاب « مفهوم النص » توجهه الدينى المحدث وحركته المنهجية العقلانية . وإذا كان هذا المنطلق يتجه بالكتاب صوب « وعينا الحقيقى » ليزيح عنه حجب « الوعى الزائف » ، من حيث هو مرادف للإيديولوجيا ، فإن الكتاب يصل توجهه الدينى وحركته المنهجية بها يصل الحرية بالعدل ، فى شبكة من العلاقات المتداخلة للفعل الاجتماعى السياسى المعرفى . وإذا يجعل هذا المنطلق الفكرى من خطاب « مفهوم النص » خطاباً مناقضاً لخطاب « السلفية » فى الحاضر ، فإنه يسقط الموقف نفسه على خطابها فى الماضى ، حين يضع المعنى السالب للسلفية داخل شبكة العلاقات التى تتكون منها « اتجاهات الفكر الرجعى فى تيار الثقافة العربية الإسلامية » تلك التى كانت محصلة لوعى « الطبقات التى استندت إلى تأييد المغامرين العسكريين » والتى استمدت تسلطيتها من بنية وعى « العسكر » بكل ما يلزم هذه البنية من رفض للحوار وحركة دائمة من الأعلى إلى الأدنى .

بعبارة أخرى ، إن هذا المنطلق يتحول إلى إطار مرجعى لما يتبغى أن يصل الحاضر بالماضى ، من الزاوية التى تربط الفكر الاجتماعى المعرفى المعاصر الذى ينطقه « مفهوم النص » بالمشابهات التراثية التى تتجاوب معه ، وتفصله عن النقائص التراثية التى تدعم نقائضه فى الحاضر . ومن هنا ، تتأكد قيمة المعتزلة فرسان « العقل » ودعاة « العدل والتوحيد » الذين قرنوا العدل بحرية الإرادة . وفى مقابل ذلك ، تتأكد القيمة السالبة التى تهبط بفرق « الأشاعرة » الذين كانوا مبررين لأقانيم النقل والتقليد والاتباع ودعاة لها فى التراث .

وإذا كان انحياز خطاب « مفهوم النص » إلى « المعتزلة » في مقابل « الأشاعرة » إعلاء للعقل على النقل ، وللإبداع على الاتباع في مجال المعرفة الدينية ، فإن هذا الانحياز يتجاوز المعرفة الدينية إلى مجال الفعل الاجتماعى السياسى من ناحية ، وعلاقات المعرفة العلمية وأدوات إنتاجها من ناحية ثانية ، وذلك على نحو تعمل معه بنية العقل الاعتزالى وآلياته بوصفها نسقاً تحتياً ، مضمراً ، يسند المنطلق الفكرى المعاصر الذى يقوم عليه « مفهوم النص » ويحركه ، أعنى الحركة التى تحاول أن تتجاوز التناقضات الملازمة للمستويات الاعتقادية والسياسية والمعرفية للواقع الراهن ، فى توسطات عقلية يمكن أن تسهم فى تطوير هذا الواقع .

٢٠

هذه التوسطات العقلية التى تكشف عنها مؤشرات عديدة فى « مفهوم النص » ، ومحاجته ، تصل المعرفة الدينية بمكونات الوعى الاجتماعى ، وتجعل من الوعى الاجتماعى إطاراً مرجعياً لنوع من « العقلانية » التى تؤسس شروط إنتاج المعرفة وأدواتها . هذه العقلانية - بدورها - صورة جديدة ، معاصرة ، من العقلانية الاعتزالية التى تبدأ من « التحسين والتقبيح العقلين » ، حيث يبحث العقل الإنسانى عن خصائص محايدة متأصلة فى الظواهر ، تجعلها قابلة للوصف بالقبح أو الحسن ، على أساس من علل عقلية ، ذاتية ، لا تفارق هذه الظواهر وتغدو سبباً للحكم عليها . وتلازم هذه العقلانية مبادئ معرفية أخرى متأصلة فى الاعتزال . أول هذه المبادئ يسقط معنى العدل على القدرة البشرية فى اكتساب المعرفة ، والتمكن من أدواتها ، ويصل ذلك بالممارسة الحرة للعقل فى الوصول إلى الحقيقة . وليس

هناك معرفة محجوبة عن الإنسان ، من منظور هذا المبدأ ؛ فالعقل الإنسانى الذى هو أعدل الأشياء توزعاً بين الناس ، لأنه حجة الله على خلقه ، قادر على أن يصل بذاته ، دون عون أو وصاية ، إلى الحقيقة التى هى مبدولة لمن يجتهد ، ولمن يكون له نصيب حسب اجتهاده ، لأنه مكلف بذلك . وثانى هذه المبادئ يؤكد أن المعرفة نسبية ، لأنها معرفة إنسانية من ناحية ، ولأنها مشروطة بأدوات إنتاج يمكن تطويرها من ناحية ثانية ، وهذا مبدأ ينطوى على معنى التقدم الذى يضيف به اللاحق على السابق . وثالث هذه المبادئ يبدأ من نسبية المعرفة ومن الرغبة فى تطويرها باستخدام الشك الذى يتمكن معه العقل الإنسانى من اكتشاف ثغرات أو نواقص قابلة للتميم والإكمال فى حقل المعرفة الإنسانية .

ولا شك أن التواصل مع الاعتزال يكشف عن إمكان التوفيق العقلى بين نقائض متعددة ، بتأكيد ما يمكن أن يقوم بين جوانبها من تجاوب فى علاقات للمجاورة ، أو توسطات تعلو من المتجاوب فى الهدف دون المختلف فى الأصل المعرفى . بهذا المعنى ، لم يجد المعتزلة - قديماً - تناقضاً بين نزعتهم العقلانية ومنطلقاتهم الدينية ، فكان المتكلم المعتزلى هو الذى يحسن من كلام الدين تصديقاً وزن الذى يحسنه من كلام الفلسفة تأملاً ، حسب ما أشار الجاحظ فى سياق كان يهدف إلى تحقيق الدلالة التى ينطقها عنوان كتاب « فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعة من اتصال » . هذا المعنى نفسه هو الذى يحدد منطلق النظر إلى التراث الدينى فى « مفهوم النص » ، وذلك بما لا يفصل بين « الحكمة » و « الشريعة » ، أو بين « النص القرآنى » و « علوم الحكمة » المعاصرة بكل لوازمها ؛ فالدارس المعاصر فى « مفهوم

النص « أشبه بالمعتزلى فى جمعه بين ما يحسنه من كلام الدين تصديقاً وما يحسنه من علوم عصره أو حكمته تأملاً ، بل إن هذا الدارس معتزلى معاصر بالحقيقة لا المجاز ، فأول طريقه هو أن يصل بالتوسط « الكلامى » - بين الحكمة والشرعة - إلى نهايته الطبيعية ، ويقيم بناء عقلائياً لفهم النص لا يتناقض مع « الوعى العلمى » أو يحافيه ، وعماده - فى ذلك - مبدأ التحسين والتقبيح العقليين وما يلزمه أو يلزم عنه ، وغايته هى تحقيق معانى العدل التى لا تنفصل عن مدلولات التوحيد ، وهاجسه المؤرق هو الإسهام فى تأسيس معرفة عقلية بالنص ، تفضى إلى تأكيد الأمر بالمعروف الذى ينطوى على معانى العدل ، والنهى عن المنكر الذى ينطوى على معانى الظلم .

من هذا المنظور ، فإن « مفهوم النص » لا يبدأ من البداية التى بدأ منها فؤاد زكريا - مثلاً - فى كتابه « الصحوة الإسلامية فى ميزان العقل » ، حين أكد أن تعدد التفسيرات القرآنية ، وتناقض الاتجاهات التى تستخلص منها ، والتى يزعم كل منها أنه هو الذى يعبر عن روح النص الأصيل ، كل هذا كفىل بإقناعنا بعدم جدوى هذه المحاولات ، وأنها فى حقيقتها مجادلات يمكن أن تستمر إلى ما لا نهاية ، دون أن تحسم أمراً واحداً ، ففى كل يوم تثبت الأحداث أن البحث عن « النواة الصلبة » لإسلام واحد ، أو لنص واحد ، يلزم الجميع ويفرض نفسه عليهم ، هو بحث عقيم . إن كتاب « مفهوم النص » - على العكس - يؤمن بوجود هذه « النواة الصلبة » فى النص القرآنى ، ويبدأ من قبلها والتسليم بوجودها ، ولكنه يضع هذه النواة فى علاقة مع الواقع الذى تشكل به النص الذى ينطوى عليها ، ونماذج الواقع

الذى أسهمت تأويلاته في تجلياتها النصية المتعددة . وفي الوقت نفسه ، يحاول تأكيد الوصول إلى هذه النواة للنص بنوع من التفسير ، أو التأويل ، الذى يستكمل الشروط العلمية وليس مجرد إخضاع النص للأهواء الإيديولوجية .

ولا يبدأ « مفهوم النص » البداية التى بدأ بها أدونيس واختتم « الثابت والمتحول » ، حين نظر إلى الدين بوصفه ظاهرة أنثروبولوجية ، أى ظاهرة إنسانية ، بشرية ، بمعنى أن أدونيس لم يكن يقصد - فى « الثابت والمتحول » - إلى « الدين عند الله » فى جوهره الظاهر فى مبادئه الغيبية ، أو « الدين كما أراده الله وكما يريد أن يكون » بل الدين كما عاشه الإنسان وفهمه وطبقه . إن « مفهوم النص » يبدأ بداية مغايرة ، ولكن دون أن تكون مناقضة بالكلية ؛ فالكتاب يجمع بين طرفى الثنائية الدلالية للدين ويصل بينهما ، أى بين الدلالة الدينية التى يشير مدلولها إلى « الدين كما أراده الله » فى نصه « المصدق » ، والدلالة الأنثروبولوجية التى يشير مدلولها إلى نص الدين كما فهمته مجموعات من المسلمين فى دائرة علوم القرآن .

هذا الوصل هو الذى جعل « مفهوم النص » لا يخالف المقولة نفسها التى ينطوى عليها كتاب « الثابت والمتحول » ، والتى نطقها صراحة مقدمة الأب بولس نوييا للكتاب ، أعنى المقولة التى تذهب إلى « أن الدين يكتف الحضارة كما أنه يتكيف بحسب الحضارة التى تحمله » ، و « كما أن الدين يحاول أن يغير الإنسان فإن الإنسان بدوره يغير الدين » . إن هذه المقولة نفسها تتكرر فى مفتتح « مفهوم النص » وتصبح أطروحته الأساسية . ولكن تستبدل الثقافة بالحضارة ، ويوضع الإنسان فى الواقع ، فيصبح النص فى

حقيقته وجوهره متجاً ثقافياً ، بمعنى أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً ، وأن شكله بالواقع يوازي تشكيله له ، في علاقة متعاقبة ، تشكل بها النص حسب الواقع أولاً ثم عاد النص ليقوم - بعد تأويله - بتشكيل الواقع ثانياً . وإذا كان مفهوم تشكل النص بالواقع ، والإلحاح على « الواقع » ، يعنى النظرة التاريخية إلى أسباب النزول ، فإن هذا المفهوم ينفى الإيمان بوجود ميتافيزيقى مطلق سابق لوجود النص ، يعنى الوجود الأزلى الكتابى السابق في اللوح المحفوظ ، ويستبدل به إيماناً اعتزالياً ، لا يختلف جذرياً عن ما قصد إليه المعتزلة عندما أكدوا خلق القرآن حتى لا يثبتوا قديمين من ناحية ، وحتى يصلوا النص بالعالم الإنسانى المحدث أو المخلوق من ناحية ثانية .

ويصل التوسط العقلى في « مفهوم النص » بين الاعتقاد والمنهج ، وذلك في الدائرة التى يشير إليها الكتاب عندما يحدثنا بأنه « لا تعارض بين تطبيق المنهج اللغوى - منهج تحليل النصوص - على القرآن وبين الإيمان بمصدره « الإلهى » [ص ٣١] . ففى هذه الدائرة ، تهدف حركة العقل ، اعتقادياً ، إلى إقامة الاتصال بين الحكمة والشرعة ، وإقامة اتصال مواز ، معرفياً ، بين الأسس المتدايرة للمناهج التى يمكن أن تعين - فى مجموعها - على قراءة النص ، على نحو يصل بين القديم الاعتزالى والجديد الحديث والمعاصر ، فى شبكة من علاقات المجاورة التى تعمل فى خدمة النص بمعانيه الخاصة والعامة .

هذا التوسط يضع كتاب « مفهوم النص » فى موضع محدد ، ضمن المشروعات المعاصرة لقراءة التراث ، من حيث الآلية العقلية والأدوات

المعرفية التي يبنى بها الكتاب ، فهو لا يسعى إلى الكشف عن « إسيات »
« فوكوية » (نسبة إلى ميشيل فوكو) الأصل في بنية الفكر أو العقل العربي ،
على نحو ما نجد في كتابات محمد عابد الجابري . ولا يتفنى الكتاب الصفة
الدينية عن التراث كما فعل فهمى جدعان ، في « نظرية التراث » ، حيث
أكد أنه لا مدخل للأمور الإلهية في دائرة التراث . ولا يحاول الكتاب أن
يصوغ منهجاً ثورياً « يقتضى أن يكون قائماً على قاعدة فكرية تعبر عن
إيديولوجية ثورية » ، بالمعنى الذى حدده حسين مروة في « النزعات المادية
في الفلسفة العربية الإسلامية » ، فمفهوم النص يرى أن الدخول في دائرة
الإيديولوجية يعادل الخروج من دائرة العلم . ولا يصل الكتاب إلى أن يصف
« القرآن » بأنه « خطاب لبنية أسطورية » على نحو ما نجد عند محمد أركون
في « الفكر العربى » أو في « تاريخية الفكر العربى الإسلامى » . إن « مفهوم
النص » يبدأ وينتهى بما يجعله في موضع معرفى أقرب إلى موضع مشروع
القراءة الذى قدمه حسن حنفى ، سواء في كتابه اللافت « من العقيدة إلى
الثورة » بمجلداته الخمسة أو في الموجز الأصولى الذى سبقه بعنوان « التراث
والتجديد » . إن المشروع المضمن في « مفهوم النص » لا يختلف عن مشروع
حسن حنفى جذرياً . ومن المهم أن تكشف دراسة أخرى مفصلة عن
علاقات التناص الموجبة والسالبة بين المشروعين . ولكن يبقى لمشروع
« مفهوم النص » الإلحاح على استبدال التأويلات الموضوعية بالتأويلات
الذاتية ، وإقامة التوسطات المعرفية نفسها على أسس عقلانية أكثر منطقية ،
وذلك في بناء صورى متسق يجعل من كتاب نصر أبو زيد أكثر انضباطاً من
كتاباته أستاذه الذى يدين له « مفهوم النص » ديناً لا بد من تأكيده .

وإذا كان الانضباط العقلاني هو المسؤول - في جانب منه - عن الاستقبال الحماسي ، اللافت ، لكتاب « مفهوم النص » ، فإن الجانب الآخر يرجع إلى التوسط الاعتزالي ، البارع ، الذي يجتذب - بطرائقه في رفع التناقض - قطاعات متعددة من الإخوة الأعداء ، في جبهة واحدة مستنيرة ، هي في أمس الحاجة إلى خطاب إسلامي عقلاني « محدث » ، يواجه - بمحاجته الاعتزالية الحاسمة وبنيته الفكرية المتقدمة - طوفان الخطاب الديني الرسمي الذي يصوغ إيديولوجيا الاتباع والتبعية ويشيعها في آن .

وفي مواجهة هذه الإيديولوجيا التي تفصل النص عن الواقع ، وتنادى بتطبيق نص مطلق على واقع مطلق ، يؤكد خطاب « مفهوم النص » علاقة سببية بين النص الديني والواقع ، ويجعل من هذه العلاقة أصلاً معرفياً حاسماً ، تتأسس به آلية عقلانية في تفسير الظواهر ، ومنها النص القرآني نفسه ، وذلك على نحو يتضمن مناقلة بين موضوعي العلة والمعلول ، أو السبب والنتيجة ، في مركّب شارح ، يفصل بين مرحلتين لتاريخ النص : مرحلة كان النص فيها معلولاً لواقعه ، واستجابة لشروطه الخاصة ، ومرحلة ثانية تحول فيها النص - بعد تأويله أو تأويلاته - إلى علة أو سبب لمعلولات ملازمة لأشكال الواقع المتغير .

وإذ يتحدد البعد المنهجي لكتاب « مفهوم النص » ، إجرائياً ، في إطار الحركة العقلانية لهذا المركّب الشارح ، فإن هذا البعد يجعل الكتاب معادياً للتوجيه الإيديولوجي للتراث بكل أشكاله ، فالتوجيه الإيديولوجي قفز على النص وإلغاء لعلاقات السبب والنتيجة التي تصله بواقعه وأسباب نزوله . يضاف إلى ذلك أنه يحول النص إلى بوق لا يُسمع منه سوى أصوات

الموجهين وليس صوت النص ، ومن ثم فإنه يحول دون الوصول إلى وعى علمى (أو عقلانى) بالنص أو واقعه على السواء . ولا يختلف وضع الخطاب الدينى - فى هذا المجال - عن وضع الخطابات الأخرى التى تتحول تأويلاتها إلى توجيهات إيديولوجية . ومهما كانت الغاية من هذه التوجيهات ، فالتوجيه يظل إيديولوجياً (وعياً زائفاً) حتى لو استخدمته قوى التغيير أو التقدم أو الثورة فى نضالها ضد الفساد الاجتماعى والفكرى . والمتنصر - عادة - فى معركة « التوجيه الإيديولوجى » هو نمط الثقافة الجامد ، المسيطر ، لاستناده إلى تاريخ طويل من سطوة الفكر الاتباعى فى التراث نفسه .

٣-

هذا الوعى « العقلى » الذى يصوغ خطاباً مناقضاً للتوجيهات الإيديولوجية للمقلدين والمجددين يحدد علاقة « مفهوم النص » بأشباهه ونقائضه ، فى سياق الثقافة المعاصرة . وبالمثل ، فإنه يحدد علاقته بتقاليد الاجتهاد العقلانى الحديث ، تلك التى تصل الشيخ محمد عبده فى الأزهر بالشيخ أمين الخولى فى الجامعة بشكرى عياد واسطة العقد ما بين أمين الخولى (الشيخ الحديث) ونصر حامد أبو زيد (الأفندى المحدث) الذى ثقف التفلسف على يدى حسن حنفى الذى جمع فى أعطافه بين عبادة حسن البنا ومعطف جان جيتون . ولا ينبغي أن ننسى الدور الذى قام به محمد أحمد خلف الله الذى سبق شكرى عياد فى التلمذة على أمين الخولى ، واستهل القراءة الأدبية (فى الجامعة) للنص القرآنى فى أطروحته الأولى عن « الجدل القرآنى » (عام ١٩٤٢) .

والمؤكد أن دراسات أمين الخولى، على وجه الخصوص، هي إحدى المقدمات المنطقية الأساسية لمنهج « مفهوم النص » الذى لا بد من وصله بأصوله التى يشير إليها على سبيل التضمن أو اللزوم . لقد غالج أمين الخولى أنواع التفسير القرآنى السائدة ، فى أوائل الأربعينيات ، وذلك فى دراسته التأصيلية التى عنوانها « التفسير : معالم حياته ، منهجه اليوم » (والتي كتبت - أصلاً - لدائرة المعارف الإسلامية حين لم يفِ الأصل بالمراد) . ويتوقف الخولى - فى هذه الدراسة - عند الذى دعا إليه الإمام محمد عبده ، فى تفسيره لسورة « الفاتحة » ، حين ذهب إلى أن التفسير الذى يجب على الناس التوجه إليه على أنه فرض كفاية هو فهم الكتاب من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم فى الدارين ، وذلك بالمعنى الذى يجعل الهدف الأول للمفسر هو فهم مراد القائل من القول ، وحكمة التشريع فى العقائد والأخلاق والأحكام ، على الوجه الذى يجذب الأرواح ، ويسوقها إلى العمل ، ليتحقق فى التفسير وصف القرآن لنفسه بأنه « هدى ورحمة » .

هذا المقصد الذى يتحدث عنه الشيخ محمد عبده فرض كفاية حقاً ، فيما يرى الخولى ، ولكنه ليس المقصد الأول من التفسير ، فإن قبله مقصداً أسبق وغرضاً أبعد ، تشعب عنه الأغراض المختلفة وتقوم عليه المقاصد المتعددة . هذا المقصد الأسبق هو النظر فى القرآن ، « من حيث هو كتاب العربية الأكبر وأثرها الأدبى الأعظم » ، وذلك بالمعنى الذى يجعل الدراسة الأدبية للقرآن هى ما يجب أن يقوم به الدارسون أولاً ، وفاء بحق هذا الكتاب ، وتحقيقاً لما وصف به لغته ، فالقرآن كتاب الفن العربى الأقدس . والدرس الأدبى له ، فى ذلك المستوى الفنى ، هو ما يعتده الخولى مقصداً أولاً ، يجب أن يسبق كل مقصد . ويحق بعد ذلك لكل صاحب مقصد أن

يعتمد إلى ذلك الكتاب ، ويأخذ منه ما يشاء ، ويرجع إليه فيما أحب من تشريع ، أو اعتقاد ، أو أخلاق ، أو إصلاح اجتماعي ، أو غير ذلك . ولكن لن يتحقق شيء من هذه المقاصد على وجهه إلا حين يعتمد على تلك الدراسة الأدبية لكتاب العربية الأوحى ، دراسة صحيحة ، كاملة ، مفهومة له . هذه الدراسة الأدبية هي ما يسميه الخولى « تفسيراً » .

ويترتب على هذه النتيجة التى انتهى إليها الخولى أن التفسير الأدبى الذى دعا إليه ينبغى - فيما يقول - أن يتناول القرآن موضوعاً موضوعاً ، لا قطعة قطعة (وهذا ما فعلته تلميذته وزوجه عائشة عبد الرحمن فيما بعد) . وفى الوقت نفسه ، ينبغى أن يبنى المنهج على صنفين من الدراسة ، كما هى الخطة المتبعة فى درس النص الأدبى :

١ - دراسة ما حول القرآن (أو ما حول النص) .

٢ - دراسة القرآن (أو دراسة النص) .

والدراسة الأولى هى التى تبدأ من « علوم القرآن » بالمعنى الذى جرده القدماء ، وتنتهى بالاجتهادات المعاصرة لما أطلق عليه المستشرقون الألمان « تاريخ القرآن » . وأشهر كتبهم فى ذلك كتاب نولدكه بالعنوان نفسه . ومن الواضح أن هذه الدراسة الأولى دراسة تمهيدية لقراءة النص القرآنى نفسه ، أو تفسيره ، بالمعنى الذى يجعل الدراسة الثانية مترتبة عليها ومرتبطة بها ارتباط النتيجة المنطقية بمقدماتها ؛ ففهم تاريخ النص وأسباب نزوله هو الشرط الأول لفهمه وتفسيره . وهذا هو ما أدركه القدماء أنفسهم عندما جعلوا « علوم القرآن » مقدمة للتفسير ، على نحو ما نجد فى أهم ما وصلنا من كتب هذه العلوم وأكثر موسوعية ، وعلى رأسها كتاب الإمام بدر الدين

محمد بن عبد الله الزركشى « البرهان فى علوم القرآن » الذى هو أهم كتب الشافعية فى القرن الثامن للهجرة ، وكتاب الإمام جلال الدين السيوطى « الإتيقان فى علوم القرآن » الذى هو أهم كتب الشافعية فى القرن التاسع للهجرة ، والذى يصفه السيوطى نفسه بأنه « مقدمة للتفسير الكبير » الذى شرع فيه وأطلق عليه « مجمع البحرين ومطلع البدرين الجامع لتحرير الرواية وتقرير الدراية » .

وما يلفت الانتباه - فى هذا المجال - أن المنهج الأدبى الذى دعا إليه الخولى لم يتح له الوقت لتقديم دراسة - أو دراسات - تطبيقية له على النص القرآنى (فيما أعلم) . لقد أصّل المكونات البلاغية للمنهج بالعودة إلى أصولها الاعتزالية التى لم تفصل التفسير عن البلاغة قط ، وبدأ من الجاحظ أول المعتزلة الذين كتبوا عن « البيان والتبيين » و « البلاغة والإعجاز » و « سحر البيان » ، ووصل ذلك بما تعلمه من « الأسلوبيات » التى أتبع له الاطلاع على قواعدهما فى إيطاليا ، لكى يقدم تأصيله اللافت عن « فن القول » . وإذا كان العمر لم يسعفه لكى يطبق منهجه على النص القرآنى ، فإن تلميذه شكرى عياد نهض ببعض هذا العبء - تحت إشرافه - وقدم أطروحته الأولى بعنوان « من وصف القرآن الكريم - يوم الدين والحساب » (عام ١٩٤٨) ، مستخدماً المنهج الأدبى نفسه ، بعد أن وضعه فى سياق الدراسات الأسلوبية الحديثة التى كان ريتشاردز يمهد لازدهارها - فى إنجلترا - بكتابه « فلسفة البلاغة » الذى صدر عام ١٩٣٦ .

ومهما يكن من أمر فإن تأصيل الخولى للمنهج الأدبى للتفسير من ناحية ، وتحديد صنفى دراسته من ناحية ثانية ، ومزجه بين التراث البلاغى (وأهمه

الاعتزالي) القديم والأسلوبيات الحديثة من ناحية ثالثة ، هي النقطة التي ينطلق منها كتاب نصر أبو زيد « مفهوم النص » في إلحاحه المتكرر على أن الدراسة الأدبية هي البداية التي لا بد منها لتحقيق « وعى علمي » بالنص . وإذا كان الكتاب ينطلق من هذه النقطة فإنه يضيف إليها تبريراً يتصل بطبيعة النص اللغوية ، من حيث هو رسالة ، تمثل علاقة اتصال بين مرسل ومستقبل من خلال نظام لغوي . ويتابع الكتاب - في الوقت نفسه - الثنائية التي تمايز بين ما حول النص (ما قبل التفسير) والتفسير ذاته ؛ فالكتاب نفسه دراسة لبعض معطيات « علوم القرآن » ، أو - بعبارة معاصرة - مقدمة في الأصول التي يبنى عليها التفسير . يضاف إلى ذلك أن الكتاب ، إجرائياً ، يسير على نهج الخولى الذي يلخصه شعاره « إن بداية التجديد هي قتل القديم فهماً » .

وهذا هو السبب في أن الكتاب يأخذ مادته الأساسية من أهم ما وصلنا عن القدماء في الموضوع ، وهما كتابا « البرهان » و « الإتيقان » . ويقتل هذه المادة فهماً بالمعنى الأصولي العقلاني ، الاعتزالي . ويعيد بناءها في متوسطات تصل القديم بالحديث ، بهدف تأكيد الأطروحة الأساسية التي يبنى عليها الكتاب كله ، وهي جدل النص الديني مع الواقع . وتلك أطروحة تحولت ، إجرائياً ، إلى عمليات متتابعة ، شكّلت الأبواب الثلاثة التي يتكون منها الكتاب بفصوله المتعددة . ويكشف الباب الأول عن هذا الجدل من خلال دراسة مفهوم « الوحي » الذي وصف به النص نفسه ، وعلاقة هذا الوحي بالمتلقى الأول للنص ، في سياق حدّد مفاهيم « المكى والمدنى » و « الناسخ والمنسوخ » بالمعنى الذي لا يفارق « أسباب النزول » .

ويهتم الباب الثانى من الكتاب بآليات النص التى تتمثل فى « الإعجاز » و « المناسبة بين الآيات والسور » و « الغموض والوضوح » و « التفسير والتأويل » ، وهى قضايا الباب وعناوين فصوله على السواء . ويأتى الباب الثالث مركزاً على الدور الذى لعبه قطب شافعى أشعرى هو الغزالى ، فى التحول المفهومى الذى أكد الاتباع ، وثبت النقل ، وحقق الإيديولوجيا السائدة .

■ ٤ ■

هذه الخطة التى يبنى عليها « مفهوم النص » كما تصل صاحبه ، منهجياً ، بأمين الخولى فإنها تميزه بما يتميز به الخلف الذى يضيف إلى السلف ، الإضافة التى تحقق تقدماً فى المجال المعرفى الذى يتمى إليه الطرفان ، وذلك فى منحى لا تختلف دلالاته عن ما قصد إليه السيوطى عندما أشار - فى خطبة كتابه « الإتيقان » - إلى أن العلوم بحر لا يدرك مداه النهائى ، وأنه يفتح لعالم بعد آخر من الأبواب ما لم يتطرق إليه المتقدمون .

من هذا المنظور ، فإن الأصول المعرفية للتفسير الأدبى للقرآن ، على النحو الذى حدده أمين الخولى ، تكتمل بوضعها فى إطار نموذج منهجى ثلاثى الأبعاد : ترتبط زاويته الأولى بعلم اللغة المعاصر بإنجازاته التى تصل بين البنيوية والأسلوبية والسميوطيقا . وترتبط زاويته الثانية بزاوية القراءة المعاصرة فى علاقاتها التى تصل - فى مجال الهرمنيوطيقا - ما بين تفسير النص الأدبى والنص الدينى والنص الثقافى بوجه عام ، فى شبكة علائقية من المفاهيم التى تربط بين القارئ والمقروء فى فعل القراءة ، من حيث هو

حدث متعدد العلاقات والمستويات . أما الزاوية الثالثة والأخيرة فترتبط بمجموعة من المفاهيم الاجتماعية التي تضيف بعداً وظيفياً على الجوانب الإجرائية للزاويتين السابقتين للمنهج ، بالمعنى الذى يصل النص بالواقع ، ويؤكد الجدل بينهما ، ويشد المنهج كله - فى توظيفه - إلى موقف اجتماعى للباحث من أشكال الصراع الدائرة فى عصره .

وإذا كانت الزاوية الأولى تصل « مفهوم النص » بعلوم اللغة ، فإنها تفعل ذلك من منظور أن البحث عن « النص » ليس فى حقيقته سوى بحث عن ماهية القرآن بوصفه نصاً « لغوياً » . وذلك فهم يجعل النص « حدثاً » مبنياً ، يقوم على عناصر ستة ، تتجاوب بينها علاقاته ، وتصل بين « المرسل » و « المستقبل » على أساس من « شفرة » و « سياق » ، فى هذا الحدث الذى ينطوى على « رسالة » ، لا سبيل إلى انتقالها من المرسل إلى المستقبل إلا بواسطة « اتصال » .

هذا النموذج المفهومى المأخوذ عن علم اللغة البنىوى ، تحديداً رومان ياكوبسون ، يتحول فى التطبيق إلى عمليات إجرائية ، يغدو معها النص القرآنى « رسالة » لغوية ، هى « وحى » يهبط من المرسل الذى لا سبيل إلى أن يكون موضوعاً للدرس ، ولكن يمكن التركيز على « الرسالة » ذاتها من حيث مبنائها اللغوى ، ومن حيث علاقتها بواقع هو « سياق » لهذه الرسالة ، ومن حيث علاقتها - داخل هذا الواقع - بمن يتلقاها ، ابتداء من « المستقبل الأول للنص » وهو « الرسول » - ﷺ - وانتهاء بالأبعاد العلائقية التى تتجاوب بها هذه النواحي لتحدد شروط تكون الشفرة . وإذا كان ذلك كله يحدد آيات تشكّل النص ، فى إرساله ، من منظور المستويات التى

تصل « أسباب النزول » بتعارضات المكى / المدنى ، والناسخ / المنسوخ ، فإنه يحدد - بالمثل - آليات تشكيل النص ، فى استقباله ، من منظور المستويات التى تسقط « الوحي » على « الإعجاز » ، وتصل ما بينهما ، والمناسبة بين الآيات والسور ، والغموض / الوضوح ، والعام / الخاص . وبذلك يكتمل المدخل اللغوى الذى يسهم فى فهم المبادئ الأصولية (المعرفية) التى يقوم عليها المنهج بنوياً .

وإذا كانت الزاوية الثانية ترتبط بنظرية القراءة المعاصرة فإن هذه النظرية - بدورها - تصل النصوص الدينية بالنصوص الأدبية فى الدائرة الهرمنوطيقية العامة ، على النحو الذى يكشف - مثلاً - عن بعد جديد من أبعاد الدلالة القرآنية المتولدة ما بين عموم اللفظ وخصوص السبب . وتتصل هذه الدلالة بتفاعل النظم الدلالية الثانوية داخل النظام العام للنص ، حيث تجاوز مجموعات من الدوال إطار الوقائع الجزئية المولدة لمدلولاتها ، فى مقابل مجموعات مغايرة تنغلق على هذه الوقائع دون أن تجاوزها ، مشكلة بذلك ثنائية متقابلة ، توازى ثنائية الخاص / العام ، والثابت / المتغير ، فى النصوص الإبداعية .

وإذا كانت هذه الثنائية ترتبط بالنص ، من حيث هو شفرة ، أو رسالة متعددة المستويات ، فإن هذه الشفرة أو الرسالة تكشف عن الدور الذى يقوم به القارئ ، أو المفسر ، من حيث ما يكتشفه من علاقات ، تنقل الدلالة من دائرة الخصوص إلى دائرة العموم .

وتلك قدرة تمتد من ثنائية الدلالة إلى كيفية بنائها ، فى ترابطها العلائقى الذى ينطوى على « المناسبة » بين الآيات والسور . هذه المناسبة قد تكون

عامة أو خاصة ، وقد تكون عقلية أو حسية أو خيالية ، أو غير ذلك من أشكال العلاقات التي حددها القدماء ، والتي تحدد - بدورها - احتمالات ممكنة ، على المفسر أن يحاول اكتشافها وتحديدتها في كل جزء من أجزاء النص . والمؤكد أن اكتشاف علاقات الآيات والسور ليس معناه اكتشاف علاقات كائنة في النص بمعزل عن القارئ أو المفسر ، وإنما معناه تأسيس علاقة بين عقل المفسر (المستقبل) من ناحية ، وشفرات النص ومكونات رسالته من ناحية ثانية . وإذا كانت هذه العلاقة متغيرة بتغير المستقبل والسياق الذي يندرج فيه ، فإن « المعنى » أو « الدلالة » الناتجة عن هذه العلاقة دلالة متغيرة ، لا تقف عند حدود الوقائع الأولى التي تشير إليها الآيات ، بل يمكن أن تمتد وتكون قابلة للتعبير عن ، أو الإشارة إلى ، وقائع شبيهة ، في سياقات الاستقبال التي تختلف فيما بينها ، مثلما تختلف في مجموعها عن سياقات الإرسال . وإذا وصل هذا الفهم بين دلالة النص والأفق العقلي الثقافي لعصر الجيل الأول من المسلمين ، فإنه يؤكد فاعلية المستقبلين الذين يعيشون في أفق عقلي مغاير .

ولكن ما المعيار الذي يحدد سلامة التفسير ، والذي يمايز على المستوى القيمي بين أفق لاحق وأفق آخر تال له ؟ إن المعيار مزدوج ، في هذا المجال . يرتد - في جانب منه - إلى الأسلوبيات المعاصرة ، حيث مفهوم القارئ الممتاز ، المأخوذ عن ريفاتير على وجه الخصوص . ويرتد - في جانبه الآخر - إلى الهرمنيوطيقا الفينومينولوجية ونظريات الاستقبال عند ياوس وآيزر وأمثالهما ، حيث مفهوم الأفق الثقافي العقلي لاستقبال النص . إن القارئ الممتاز هو القارئ الذي لا يتوقف عند المستوى السطحي ، بل يمضي إلى

مستوى دلالي أعمق ، ما ظل متمكناً من القوانين التي تساعد في تحليل النص تحليلاً لغوياً ، إلى أن يصل إلى قرارة العمق ، حيث المستوى الذي يتكشف عن اجتهاد العلماء (القراء الممتازين) وهو الذي يغلب عليه إطلاق « التأويل » ، أو صرف اللفظ إلى ما يؤول إليه . وبقدر ما يدرك هذا القارئ الممتاز انطلاقه من أفق ثقافي يفرض نفسه عليه فإنه يجاوز مزالق هذا الأفق بالاستغراق شبه التام في النص ، وذلك في حال من « الاتحاد » بينه والنص ، بما يصل الهرمنيوطيقا الفينومينولوجية ببعض المقولات التراثية التي أوضحها الزركشى عندما أشار إلى ضرورة إزالة كل أنواع الحجب عن قلب المفسر ليصبح هذا القلب متوحداً ، منكشفاً ، في حضرة النص . هذا الاستغراق - وسوف أعود إليه في الفقرة اللاحقة - هو الشرط الأول للوصول إلى « الموضوعية الثقافية » التي تتحقق بتحرى القارئ استخدام كل طرائق التحليل وأدواته لاكتشاف دلالة النص ، « كما تتحقق من خلال استغراق المؤول في أعمال النص استغراقاً يسبر أغواره » .

هذه « الموضوعية الثقافية » - مهما كانت نظرتنا إليها - لا تعنى أحادية الدلالة بحال من الأحوال ، ولا تعنى ثباتها المطلق ، بل تعنى إمكان تعدد الدلالة بتعدد أفق القراءة ، ومن ثم اتصاف التفسير ، أو التأويل ، بالنسبية المرهونة بالزمان والمكان لا الموضوعية المطلقة . والمسافة جد قربية بين الأفق الثقافي للقراءة بهذا المعنى ، والوظيفة الاجتماعية التي تصل التفسير بصراع المصالح الاجتماعية الاقتصادية في عصر المفسر ، هذا الصراع الذي يفرض نفسه بأكثر من وسيلة ، مباشرة أو غير مباشرة ، واعية أو غير واعية ، في بعد متميز ، يكشف عن الزاوية الأخيرة من النموذج المنهجي التي تتصل بالأبعاد الاجتماعية للتأويل .

وتتكشف نسبية الموضوعية الثقافية - من هذه الزاوية الاخيرة - عن العله التى تجعل من اختلاف « التأويل » نتيجة للشقاق والتعدد الإيديولوجى وليس سبباً له . ولكن إذا كانت الموضوعية تتحقق بتحرى القارىء استخدام كل طرائق التحليل وأدواته لاكتشاف دلالات النص ، من خلال استغراقه فيه ، فإن حرية القارىء فى اكتشاف جوانب من النص لم تكتشف قبل ذلك مكفولة له ، مباحة ، ما ظلت هذه الحرية متجاوبة مع أفق مصالح الأمة . إن الخلاف فى التفسير أو التأويل يظل أمراً يقع داخل منطقة الاجتهاد . ولكن ما يقيم الترتاب القيمى فى هذه المنطقة هو الوظيفة الاجتماعية للتأويل . وإذا كان النقهاء القدماء وضعوا أمام أعينهم مبدأ «رعاية مصالح الأمة» فإن على القارىء الحديث أن يفهم هذا المبدأ فهماً اجتماعياً ، فإذا كانت مصالح الأمة تعنى مصالح الأغلبية لا مصالح الأقلية ، فإن اجتهاد القارىء الذى يراعى هذه المصالح هو الجدير بالقبول ، فى مقابل الاجتهاد الذى تسقط عنه القيمة ، والجدير بالرفض فى حالة تعارضه مع هذه المصالح ، والذى لا بد أن يكون معارضاً لمقاصد الوحي وأهداف الشريعة التى لا تعرف سوى العدل .

وتلك نتيجة تؤدى إلى إعادة النظر فى مفهوم « الإجماع » ، ففى عصرنا الذى يخضع فيه الفكر الدينى لأهواء الحكام فى غير حالة ، ويرعى مصالح الطبقات المستغلة المسيطرة فى كثير من الأحوال ، يتعين إعادة النظر فى معنى « الإجماع » وفصله عن « أهل الحل والعقد » الذين يتحولون إلى أدوات إيديولوجية للدولة ، أو برامج مقررة فى أجهزة الإعلام ، ليحققوا مصالح الطبقات المسيطرة . إن الاجماع الذى يجب أن يعتد به فى قراءة النصوص

الدينية هو الذى يجب أن يستند إلى مناخ ديمقراطى شعبى حقيقى ، ويكون معياره مدى تعبيره عن الأغلبية التى تتطابق مصالحها و « مصالح الأمة » بمعانيها الاجتماعية والسياسية التى تقرن العدل بالحرية .

هذا البعد الاجتماعى السياسى للمنهج هو الذى يجعل « مفهوم النص » يتعامل مع « أسباب النزول » بوصفها السياق الاجتماعى للآيات القرآنية . وهو البعد الذى يكشف عن ما تحت القناع الإيديولوجى لكراهية التأويل فى الفكر الدينى الرسمى ، وذلك من خلال المخيلة التى يصادر بها هذا الفكر كل الاتجاهات المعارضة له ، دينياً ، ويضعها فى سلة « الذين فى قلوبهم زيغ فيبتغون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة » . وتلك مصادرة تتجاوب مع الخطاب السياسى المباشر ، الموازى ، الذى يصمم كل تحركات المعارضة أو الاحتجاج على قرارات السلطة التنفيذية بأنها تحركات تستهدف إثارة الفتنة . وهذا البعد نفسه - مرة ثالثة - هو الذى يكشف المخيلة الإيديولوجية التى تكمن وراء نظرة أهل السنة إلى التاريخ بوصفه حركة منحدرية نحو الأسوأ ، تخيلاً بعصر ذهبى مطلق ، هو صورة مؤولة لأحلام فقهاء السلطان وليس فقهاء الأمة .

وبقدر ما يكشف هذا البعد الاجتماعى للمنهج ، فى زاويته الثالثة ، عن موقف مؤلف « مفهوم النص » ، فإنه يؤكد هذا الموقف عندما يصل ثنائية العامة / الخاصة بأصلها الطبقي ، ويكشف عن مخايلتها التى تنطوى على التهوين من قدرة الإنسان وطاقته على اكتشاف قوانين الطبيعة والواقع ، وذلك لكى تظل هذه القدرة رهينة إرادة عليا ، هى إرادة الخاصة الذين يتوصلون إلى المعرفة حدساً ، أو تمييزاً ، أو ميراثاً . وذلك تأويل لا يختلف

عن التلويح بجنة الآخرة للمحرومين من جنة الدنيا ، أو تحويل النص القرآنى إلى سر مقفل يحتاج إلى جهد خارق ، يجاوز العقل الإنسانى ، كى تفتح مغالقه ويكشف عن كنوزه للموعودين بها .

هذا البعد الاجتماعى - فى النهاية - هو الذى يوكل إلى الأشاعرة الدور الإيديولوجى الذى ثبتت توظيف آليات التأويل فى خدمة الطبقات المستغلة . ولكن الغزالى - بوجه خاص - هو الذى وصل بهذا الفكر (الأشعرى) إلى أفقه المغلق ، فكان نموذجاً للفقيه الذى يعمل فى خدمة السلطان ، ونموذجاً للمتفلسف (المعادى للفلسفة) الذى يرسم صورة لعالم أدناه العمال المسخرون فى خدمة الملوك لإقامة ملك الدنيا ، ووسطه «أهل الدنيا» المسخرون لخدمة «أهل الآخرة» ، ويظل هؤلاء جميعاً الملوك الذين هم المدلول الذى ينطقه التوظيف الطبقي لتأويل الآية : ﴿ نحن قسمنا بينهم معيشتهم فى الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً ﴾ (سورة الزخرف الآية / ٣٢) .

ومن هذا المنظور ، يختم كتاب « مفهوم النص » بتبرير ما لقيه فكر الغزالى من شيوع فى الأجيال التالية . ويرجع ذلك إلى ثنائية هذا الفكر الذى يقدم للعامة وسيلة الخلاص بسلوك طريق الآخرة ، ويقدم للطبقات المسيطرة إيديولوجيا الفكر الأشعرى الذى يمكنهم من السيطرة على الحياة الدنيا . وتلك ثنائية كانت - ولا تزال - تتجاوب والواقع الاجتماعى السياسى للعالم الإسلامى الذى أضاف الاستعمار إلى إيديولوجيا استغلاله وبنى عليها .

وينهى الكتاب خطابه بما ابتدأ به من إدانة ما أسماه « التفسير الرجعى

للإسلام « أو « الاتجاهات الرجعية المسيطرة « في مجالات الفكر الدينى ،
بكشف القناع عن المسكوت عنه فى خطابها . ويوازى ذلك ، تأكيد ضرورة
« الوعى العلمى بالتراث « من حيث هو قرين « الموضوعية الثقافية » ،
بوصفها الشرط الملازم لإنتاج قراءة للنص ، تحقق مصالح الأمة وأحلامها
المشروعة العادلة .

- ٥ -

لا شك أن ما حققه كتاب « مفهوم النص » من إنجاز على مستوى
كشف الإيديولوجيا التأويلية ، وتأسيس العلم العقلانى المواجه لها ، فى
مجال علوم القرآن ، أمر يجعل من الكتاب حدثاً ثقافياً يستحق كل تقدير
واحتراف . ولكن التقدير كالاكتفاء لا يغدو فعلاً عقلانياً مكتملاً إلا
بمساءلة الكتاب مساءلة نقدية فيما حققه وما أشار إليه وما حام حوله وما لم
يحققه على السواء . وأول ما يستوجب المساءلة فى هذا المجال هو العنوان
الأساسى للكتاب نفسه ، أعنى « مفهوم النص » ، فالكتاب لا يقدم
مفهوماً للنص إلا على سبيل التضمن أو اللزوم ، أو على مستوى الغياب
وليس الحضور ، إذا استخدمنا الرطان البنىوى الذى يحوم حوله المدخل
اللغوى للكتاب . أعنى أن ما ينطوى عليه الكتاب أو يشير إليه من إطار
مرجعى ، يحدد معنى للنص أو مفهوماً له ، يتم استنتاجه برد علاقات
النص الحاضرة فى الكتاب على موازياتها الغائبة عنه ، أو متابعة بعض
إشارات الكتاب أو تعليقاته إلى ما يترتب عليها أو ما تترتب عليه ، ضمناً أو
لزوماً وليس صراحة ، إذ ليس لدينا شىء ملموس ، مباشر ، نشير إليه على

أنه « مفهوم النص » في مجمل الكتاب ، لا من منظور الفكر المخالف للكتاب بكل أشكاله ، ولا من منظور الكتاب بكل أبوابه .

وأحسب أن تقديم « مفهوم » للنص لم يكن غاية الكتاب الأولى ، فالكتاب يظل - في المحل الأول ، وعلى سبيل التغليب - قراءة جديدة للمادة التي يحتوى عليها كتابا « الإتيقان » للسيوطي و « البرهان » للزركشى في علوم القرآن ، وذلك بقصد أن يثبت الكتاب أطروحته المركزية ، من خلال وضع المادة القديمة لعلوم القرآن تحت عدسات القراءة المعاصرة . هذه الأطروحة التي تقوم على إثبات الكيفية التي وقعت بها المناقلة السببية ، بين القرآن والواقع ، اقتضت دراسة معنى الوحي وعلاقته بالمرسل الأول الذي تلقاه وخصائص المدنى والمكى وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ . . إلخ ، أى ما يقع في منطقة ما قبل النص ، أو ما يمكن تسميته دراسة أدوات فهم القرآن ، أو علوم الأداة التي تعين على فهم النص وليس تقديم مفهوم للنص ، بالمعنى النظرى الذى يشير إليه مصطلح « المفهوم » . بعبارة أخرى ، إن الدراسة داخلية في آليات القراءة التطبيقية وليس أصول القراءة النظرية ، على نحو لا يجعل من الكتاب دراسة موضوعها « مفهوم » النص بل كيفية « فهم » طائفة من أهل السلف للنص ، من خلال مجموعة من الأدوات التي أصلوها واستخدموها في آن . و فرق بين أن تكون « أدوات الفهم » موضوعاً للدرس وأن يكون « المفهوم » نفسه هو الموضوع .

هذا الفرق يلفتنا إلى مجموعة من الأسئلة التي لا يملك القارئ للكتاب سوى أن يطرحها على نفسه ، أثناء القراءة وبعدها على السواء . وأول هذه الأسئلة يرتبط بها يطرحه الكتاب على قارئه ، في التمهيد الخاص بالخطاب

الدينى والمنهج العلمى ، حين يسأل - فى جدية وإخلاص - ما الإسلام ؟
والسؤال ، هنا ، ملتبس ، لا نعرف هل يشير إلى « الإسلام » من حيث هو
« نص أول » إلهى - إذا استخدمنا مصطلح محمد أركون وأدونيس - أم إلى
« الإسلام » من حيث هو « نصوص ثوان » بشرية ، يتم إنتاجها من النص
الأول . هذا الالتباس ليس هناك ما يحسمه على نحو صارم فى الكتاب ،
فأداة التعريف التى تسبق « الإسلام » تظل حائمة فى سياق من المناقلة
المتداخلة بين النص الأول والنصوص الثانوى .

هذا السؤال نفسه يجعلنا نطرح سؤالاً آخر حول دلالة « النص » فى عنوان
الكتاب ومثته ، فليس هناك ما يصل دال « النص » بمدلول محدد ، على
نحو يحق لنا أن نتساءل معه : هل يشير دال النص إلى القرآن ؟ أم أن دائرته
أوسع ، تشمل القرآن والحديث ؟ أم أنها تتسع أكثر فأكثر لتشمل تأويل
كليهما فى نسق كامل يغدو مرادفاً للنص ؟ وإذا كان الأمر كذلك فإلى أى
نص نشير : « السننى » أم « الاعتزالى » أم « الشيعى » أم « الخارجى » أم غير
ذلك من نصوص ؟

قد يساعد فى الإجابة عن السؤال الأخير - دون أن يحسمها - أن نلاحظ أن
الكتاب دراسة لمعطيات يحتوى عليها كتابان فى علوم القرآن ، لشافعيين من
أهل السنة ، هما الزركشى والسيوطى ، وذلك أمر جعل الكتاب متجهاً إلى
أهل السنة بالدرجة الأولى ، ومن منطلق وعى يتجه إلى الفكر المهيمن ليقوم
بنقده وكشف أقنعتة الإيديولوجية . هذه الملاحظة تفسر قلة التصورات غير
السنية لعلوم القرآن ، وتفسر تحول الكتاب إلى تعقيب على أهل السنة فى غير
حالة . ولكن الملاحظة نفسها تولد أسئلة أخرى : عن « أهل السنة » الذين

حولون إلى كتلة صماء أحادية الصفة ؛ وعن الجدل الذي لم يتوقف بين
مق الفكر المهيمن والأنساق الهامشية التي لم تكف عن مواجهته ؛ وعن
ولات الزمان وعلاقات المكان التي تفاعل معها النسق السني ، فتحول من
أحادية إلى التعددية . . مؤكداً أننا - في هذا المجال - أمام ثنائية أشبه بثنائية
ثابت والمتحول . هذه الثنائية تنطوي عليها الأنساق السنية ، وتنطوي
ليها - في الوقت نفسه - علاقة الأنساق السنية بغيرها من الأنساق الأخرى
الاعتزالية « الشيعية ، الخارجية . . إلخ) . وما كنا ننتظره من الكتاب هو
أن يكشف لنا عن الجدل الذي تقوم عليه هذه الثنائية ، في داخل النسق
سني لعلوم القرآن ، وفي علاقة هذا النسق بغيره ، وكيف تحولت صفة هذا
الجدل من « الجدلية » إلى « تصادمية » أدت إلى القمع الذي تغلب به الثابت
على المتحول داخل النسق نفسه ، وخارجه على السواء ، وقضى على كل
محاولة عقلانية للاجتهد أو الابتداع .

قد نقول إن كتاب « مفهوم النص » يستخدم « الجدل » في مجال آخر ،
هو مجال الأطروحة الأساسية عن « جدل النص والواقع » . ولكن هذا
لاستخدام يثير السؤال عن الكيفية التي تتناول « الجدل » تناولاً مجانياً ،
يخرفياً في هذا المجال ، فما نراه - في الكتاب - من علاقة بين النص والواقع لا
يدخل في باب الجدل (الديالكتيك) بل يدخل في باب مناقلة السبب
والنتيجة ، أو العلة والمعلول . أعني أن كون القرآن تشكّل بواقعه أولاً ، ثم
عاد ليسهم - مؤولاً - في تشكيل الواقع ، لا يدخل في باب « الجدل » من
حيث هو هو إلا على سبيل المسامحة والمجاز . وهل حقاً وجد « جدل » بين
النص والواقع أم « استجابة » من النص إلى الواقع ؟ وهل وجد حقاً « جدل »

بين النص والواقع في حالة عودة النص لتشكيل الثقافة ، أم وجد « تأويلاً » للنص كى يفرض المؤول - بسطوة النص المؤول - معنى بعينه على الواقع ؟ إن الجدل حركة تتجاوز طرفيها المتناقضين (النص / الواقع ؟) في مركب ثالث ، وهو تحول من تعريف إلى آخر ، فيما ذهب إليه هيجل . ونحن لسنا إزاء مركب ثالث في حالة علاقة النص بالواقع ، أو حتى انتقال من تعريف إلى آخر بل إزاء مناقلة العلة والمعلول ، على مستوى « الاستجابة » في النزول غير البشرى ، أو على مستوى « التأويل » في الاستخدام البشرى .

وإذا أضفنا إلى ذلك أن الكتاب ينحاز انحيازاً واضحاً إلى المعتزلة ، في تعليقه على أهل السنة ، ويضع المعتزلة في بنية تراتب تكشف عن « رجعية » النسق السنى ، فإن هذا الانحياز نفسه يولد سؤالاً آخر عن المعتزلة الذين يتجلون خارج الزمان والمكان في الكتاب ، وبعيداً عن أفلاك « الواقع » التى يسعى الكتاب إلى أن يشدنا إليها فى كل الأحوال . هل يرجع الأمر فى ذلك إلى أن مؤلف الكتاب له دراسة قيمة ، سابقة ، عن المعتزلة ، بعنوان « الاتجاه العقلى فى التفسير » فأثر أن يترك الاعتزال مجملاً ، على سبيل الإحالة إلى نص سابق مسكوت عنه ؟ ولكن إذا تركنا نقد طوائف المعتزلة - فى واقعها المتعدد - لأهل السنة ، فماذا عن الطوائف المعارضة ، المغايرة ، الهامشية ، بل عن هؤلاء الذين كانوا ينطلقون من خارج دائرة التسليم بالنص الأول نفسه ؟

أحسب أن هذا السؤال الأخير يكشف عن طبيعة النظرة المركزية التى ينطوى عليها الكتاب ، أعنى أن الآليات العقلية التى يبنى بها الكتاب تقوم على منطق مضمن مؤداه أن كل شىء لا بد أن يكون له مركز ، واحد ، كأنه العلة الأولى ، المطلقة ، التى تحجب وجود ما عداها ، بل التى لاوجود

لأى علة سواها ، والتي لا تنقسم على نفسها أو تتصارع في ذاتها ، أو مع غيرها الذى لا بد أن يكون له حضور مهما كان حجمه الحقيقى أو المؤول . هذا المنطق من التفكير يجعل من الحضور السنى فى الكتاب حضوراً ميتافيزيقياً ، يخل بمبرر استخدام مصطلح « الجدل » الذى ينسرب فى الكتاب نغمة متكررة الرجوع ، وذلك بالمعنى الذى يجعل الطرف الثانى الذى يتجادل معه الفكر السنى ، أو يتصارع ، أو يتقابل ، غائباً ، ساقطاً فى الهوة الإيديولوجية نفسها التى أسقطه فيها الفكر السنى نفسه . وأكاد أقول إن نقد النسق السنى يتحول - لا شعورياً - إلى مرآة ينعكس عليها هذا النسق فلا يرى هو ، ولا نرى معه ، سوى مجتلاه ، مع أن مواجهته الحقيقية ينبغى أن تكون بتحويل نقيضه الهامشى إلى ما يشبه الدرع الذى واجه به برسيوس حضور الميڈوزا .

وما دمت أتمدث عن المواجهة ودرعها فيجب أن أذكر ما يطلق عليه الكتاب « الوعى العلمى » . إن الكتاب يذكر لنا صراحة : « إن البحث عن مفهوم للنص (. . .) بحث عن البعد الذى يمكن أن يساعدنا فى الاقتراب من صياغة الوعى العلمى بهذا التراث » (ص ١٢) . ويكرر الكتاب : « إن الدراسة الأدبية - ومحورها مفهوم النص - هى الكفيلة بتحقيق وعى علمى » (ص ١٣) . وهنا ، لا يملك القارئ سوى أن يسأل : أليس هذا قلباً للأمور ووضعاً للعربة أمام الحصان ؟ إن « الوعى العلمى » هو المنظومة التحتية ، الأساس المعرفى ، الذى تنطلق منه لنقترب من مفهوم النص . وبالقدر نفسه ، فإن الوعى العلمى هو الكفيل بتحقيق الدراسة الأدبية وليس العكس .

ولا أريد أن أتوقف عند « الوعي العلمى » طويلاً ، فهو صياغة اعتزالية معاصرة ، كما أشرت من قبل ، تنطلق من مناقلة قانون العلية أو السببية بلوازمه المنطقية ، ودمج هذا القانون فى سياق عقلانى يصل معانى العدل بالتوحيد من منظور اجتماعى ، لا يكف عن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى سياقاتها العصرية . ولكن ما يلفت النظر ، حقاً ، هو علاقة هذا الوعي العلمى بالإيديولوجية . إنه يظل نقيضاً لها طوال صفحات الكتاب ، تماماً كما يناقض الوعي الصحيح الوعي الزائف . ولكن هذا التناقض الحاسم يهتز ، حين يحدد الكتاب معيار « الموضوعية العلمية » ، أو « الموضوعية الثقافية » ، فى التفسير أو التأويل ، فيؤكد نسبتها وذلك أمر مقبول . غير أنه يجزُّ هذه النسبية إلى منطقة إنشائية ، غائمة ، مراوغة ، عندما يتحدث عن « استغراق » القارئ فى النص ، دون أن يوضح المستويات المعقدة لعلاقة الذات بالموضوع فى هذا الاستغراق ، وسياقات التناص التى تندرج فيها كل من الذات والموضوع على السواء ، وذلك بالمعنى الذى يحوّل تداخل الآفاق فى « الاستغراق » إلى لغة علمية وليست إيديولوجية ؛ أو يدرك الوحدة بين الذات والموضوع ، ومن ثم موقف الباحث من بحثه ، حيث الذات هى بعض الموضوع ، والموضوع هو بعض الذات ، فى مركب الوحدة الكلية بين الذات والموضوع فى مستوياتها الجدلية المعقدة التى لا بد من تحديدها . بعبارة أخرى ، أليس الفكر السنى (الموضوع) هو جزء من مكونات لاوعى الباحث (الذات) بحكم المربى والتعليم والنسق الثقافى المهيمن الذى لا يفارق لاوعى الباحث حتى فى حالة نقده له ؟ وإذا تركنا الباحث إلى القارئ وعلاقته بالموضوع المقروء ، فما الذى يترسب من القراءات السابقة فى قراءته للمقروء نفسه ؟ وما المناطق

المتداخلة بينه وهذا المقروء ذاته ؟ وهل يستطيع هذا القارئ أن يقرأ خارج الأفق الثقافي الذي يعيشه ؟ وإلى أى مدى يمكن للمقروء أن ينقرىء خارج هذا الأفق الخاص بإنتاجه ؟

إن دلالة « الاستغراق » تنجرف إلى الإيديولوجيا في غيبة إجابة عن هذا كله ، فيغرق النص ، أو يشحب حضوره ، ولا نرى سوى « القارئ الممتاز » (وقد وجد بعض ناقدى ريفاتير في هذا المفهوم شبهة نخبوية طبقية غير ديمقراطية) الذى يستند إلى مناخ ديمقراطى شعبى حقيقى فى عصره ، والذى لا بد أن يجد فى النص - سابق الوجود - ما يستجيب إلى مصالح الأمة ، فى عصرها لاحق الوجود .

إن كتاب « مفهوم النص » يؤكد ، فى أحد سياقاته ، أن النص القرآنى هو نص الإسلام ، وهو أمر يترتب عليه أن الهدف الثانى من الكتاب هو محاولة تحديد « مفهوم موضوعى للإسلام » ، مفهوم « يتجاوز الطروح الإيديولوجية من القوى الاجتماعية والسياسية المختلفة فى الواقع العربى الإسلامى » . (ص ٢٢) . ورغم تقدير المرء لهذا الهدف الجميل الذى يحلم به المشروع الكلى الذى ينطوى عليه الكتاب ، ويشير إلى الرغبة فى تحقيقه مستقبلاً ، فإن المرء لا يملك سوى التساؤل عن الكيفية التى يمكن أن يتحقق بها هذا الهدف الذى يمثل الكتاب خطوة لتحقيقه . وهل يمكن أن نتوقع حضور « النص القرآنى » بعيداً عن النصوص الثانى التى أعادت إنتاجه تأويلاً وتفسيراً ، ومنعزلاً عنها ، فى وعى أى مستقبل معاصر له ؟ وهل يمكن ، حقاً ، أن نحدد « المفهوم الموضوعى للإسلام » بعيداً عن علاقات التناص المعقدة ، فى شبكة لا يفارق فيها النص تأويلاته ،

ولا نقدر معها أن نواجهه من درجة الصفر ؟ إن أى مفهوم موضوعى للإسلام لا يمكن « أن يتجاوز » الطروح الإيديولوجية التى قدمتها القوى الاجتماعية والسياسية المختلفة من هذا المنظور ، خصوصاً حين نضع فى اعتبارنا أن حال وجود النص لا يتفصل عن من يستقبله ، وأن القارئ هو بعض وجود النص ومضمرة فيه ، لأن هذا القارئ (أو المفسر أو المؤل) - فضلاً عن أنه بعض وجود النص - يظل معلقاً فى نسيج من علاقات التناص التى تصله ، حتماً ، بكل الطروح الإيديولوجية السابقة على مواجهته للنص ، والمنسربة فى الحضور الآنئى لهذه المواجهة ، لأنها جزء من مكونات لا وعى هذا القارئ - على الأقل - بهذا النص . والمعضلة الحقيقية فى تحقيق «المفهوم الموضوعى للإسلام » تتمثل فى مواجهة ذلك ، تحديداً ، والبدء منه .

وإذا تأملنا هذه المعضلة ، من منظور « الوعى العلمى » الذى يلح الكتاب على تكراره ، واجهتنا الضدية الحادة التى يتفصل بها « العلم » عن «الإيديولوجيا» ، كما يتفصل الأبيض الناصع عن الأسود الحالك . ولكن ماذا إذا لم يتبين الخيط الأبيض من الأسود على هذا النحو ؟ وماذا عن الفارق بين مفهوم « العلم » نفسه فى العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية - الاجتماعية ؟ وماذا عن الوحدة الكلية التى تربط بين ذات الباحث وموضوع بحثه فى العلوم الإنسانية والاجتماعية فتمايز بين هذه العلوم ، معرفياً ، والعلوم الطبيعية ؟ هل نعقل « الوعى العلمى » بالنسبية ، بالقدر الذى رددنا به «الموضوعية العلمية » إلى « الموضوعية الثقافية المزهوة بالزمان والمكان لالموضوعية المطلقة » (ص ٢٧١) . ولكن ما مدى « النسبية » فى هذه

الموضوعية الأخيرة ؟ وهل تخرج منها الإيديولوجيا أم تدخل فيها بمقدار نسبيتها ؟ وكيف نقوم بمعايرتها والتأكد من علميتها (النسبية) ؟ هل يكفي أن يكون الإطار المرجعي ، هنا ، هو التعبير عن مصلحة الأغلبية التي تمثل مصالح الأمة ؟ وإذا كان الأمر كذلك ، فكيف نسقط البعد الاجتماعي لمصلحة الأمة على البعد المعرفي للوعى الذى يصوغ هذه المصلحة ، دون أن تقع فى الإيديولوجيا ؟ إن الإجابة أعقد من أن يحلها تكرار مصطلح « الوعى العلمى » دون أن يستند إلى « علم » محدد ، بالمعنى الذى تنطوى عليه العلوم الاجتماعية - الإنسانية المعاصرة .

وإذا تأملنا ، أخيراً ، كيف ينعكس « الوعى العلمى » ، من زوايته المنطقية ، على بنية أبواب الكتاب ، واجهنا سؤال عن استفاد الباب الأول للثنائية التى انطوت عليها مناقلة قانون العلية ، من منظور تشكل النص بواقعه ثم عودته لتشكيل هذا الواقع . وإذا تركنا معنى الواقع فى تاريخيته إلى الثنائية العلية نفسها ، تساءلنا لماذا لم يقتصر الباب الأول على تشكل النص بواقعه ، بحيث يفرغ الباب الثانى للتجليات التاريخية لتشكيل النص (المؤول) لأشكال الواقع المتعاقبة ؟ إن التمييز بين الطرفين إجراء منهجى يضع النص القرآنى من ناحية وتجلياته التأويلية من ناحية ثانية فى سياق تاريخى ، واضح ، يحقق معنى « الوعى العلمى » بأكثر من دلالة . وإذا تركنا الباب الأول إلى الباب الثانى الذى يرد آليات النص إلى الإعجاز والمناسبة بين الآيات والسور ، والغموض والوضوح ، والعام والخاص ، والتفسير والتأويل ، حق لنا أن نسأل عن معنى « الآليات » : أهو الخصائص التى يقوم بها النص ؟ أم التقنيات التى تعين على فهمه ؟ أم هو

الاثنان معاً ، في الدلالة التي تلبس فيها الخاصية (الغموض / الوضوح ،
العام / الخاص) بالتقنية التي تعين على الفهم (التفسير والتأويل) ؟ وما
الفارق بين هذه التقنيات أو الخصائص وبين ثنائيات المكي / المدني ،
والناسخ / المنسوخ التي لم تندرج تحت عنوان الآليات ؟

وإذا اسقطنا البنية المتكررة للباين الأول والثاني من الكتاب على الباب
الثالث ، واجهنا السؤال عن مغايرة البنية في الباب الثالث الذي هو بناء
مخالف كل المخالفة ؟ هل نحن - في هذا الباب - إزاء بحث عن الغزالي
أضيف إلى الكتاب من خارجه ، دون أن يتشكل - عضوياً - من اطراد بنائه ؟
وأهم من ذلك لماذا انتقلنا من رصد الظاهرة الجماعية التي تعكس واقعاً إلى
فرد صار نسقه مهيمناً على الفكر الديني ؟ وعندئذ يأتي السؤال الأخير :
أهو نسق الغزالي ، وحده ، أم نسق مؤسسات أشمل انتسب إليها الغزالي في
علاقتها بالتاريخ ؟ ألم يكن الأقرب إلى « الوعي العلمي » أن نترك السؤال :
« لماذا هيمن فكر الغزالي على الخطاب المسيطر هيمنة تامة ؟ » إلى السؤال :
« لماذا تغلب الخطاب الإسلامي التقليدي على سائر أنواع الخطاب
الاجتماعي ؟ »

إن الأسئلة السابقة ، وغيرها من المضمرة أو المسكوت عنه ، تنطلق كلها
من منطق الإيمان بأهمية كتاب « مفهوم النص » ، والأمل في أن يصل المشروع
الذي يرمي إليه الكتاب على سبيل التضمن أو اللزوم إلى أقصى درجات
تكامله واكتماله ، فهي أسئلة مبعثها أن الإنجاز القيم الذي حققه الكتاب
يشي بآفاق أكثر وعدا ، فنحن إزاء كتاب يشدنا إعجابنا بما تحقق منه إلى ما
يمكن أن يتحقق به .

ملاحظات حول الحداثة (*)

ابتداءً ، تنبثق الحداثة من اللحظة التي تتمرد فيها الأنا الفاعلة للوعى على طرائقها المعتادة في الإدراك ، سواء أكان إدراك نفسها ، من حيث هي حضور متعين فاعل في الوجود ، أو إدراك علاقتها بواقعها ، من حيث هي حضور مستقل في الوجود .

على المستوى الأول ، تبدأ الحداثة من انقسام الوعى المتمرد على نفسه ، ليصبح ذاتا فاعلة وموضوعاً منفصلاً ، ذاتا فاعلة تعيد إنشاء موضوعها الذى هو هى من ناحية ، وتعيد صياغة أدوات إنتاج معرفتها بهذا الموضوع من ناحية أخرى . وعلى المستوى الثانى ، فإن الوعى المنقسم على نفسه ينشق على واقعه ، فيتمرد على أدوات إنتاج المعرفة السائدة في هذا الواقع وعلاقاتها ، ويبحث عن أدوات جديدة يؤسس بها معرفة مغايرة ، تحرره في علاقته بنفسه على المستوى الأول ، وعلاقته بواقعه على المستوى الثانى . ولا يتم هذا التمرد إلا بنوع من الوعى الضدى ، ينبع من الإحساس بأن ما أنجز لم يعد يكفى ، وأن ما هو واقع يمثل عائقاً أمام تشوق الأنا وأحلامها ، وأن القيود صارت كثيرة ، وأن الهوية تتمزق بين نقيضين أو نقائص متكثرة ، وأن الأفق يخايل بالوعد .

(*) إبداع ، القاهرة ، فبراير ١٩٩٢ .

هذا الوعي الضدى علامة فارقة من العلامات التى تؤسس الشروط
الملازمة للحدائى ، ذلك لأنه وعى مناقض لصفات الإطلاق ، اليقين ،
التسليم ، النقل ، التقليد ، الإجابات الجاهزة ، القوالب المتكررة ، الذات
العارفة بكل شىء . وهو الوعي الذى يستبدل بالمطلق النسبى ، وباليقين
الشك ، وبالإجابة الثابتة السؤال الدائم . وهو يؤسس نفسه بوصفه وعياً
إشكالياً يرى فى الشك علامة العافية ، وفى السؤال شرط الوجود ، وفى النفى
دلالة الحرية . ولأن إبداع الحدائى نتاج حركة هذا الوعي ، فإن هذا الإبداع
يتحرك ، دائماً ، فى أفق يجدد تصوراتنا عن الواقع وعلاقتنا به ، على نحو
ينسرب بالتساؤل والشك والاحتجاج فى كل تصور وكل علاقة .

هذا الأفق المعرفى يجعل من رؤيا الحدائى منظومة مختلفة المجالات متعددة
الوظائف ، لكنها رغم اختلاف مجالاتها وتعدد وظائفها تظل منظوية على
وحدتها الخاصة بوصفها منظومة ، ومن ثم على وظائف متجاوبة ، فهى
قرينة البحث الذى لا يتوقف لتعرف أسرار الكون ، والمضى فى اكتشافه
والسيطرة عليه ، من المنظور الفكرى العلمى ؛ ومن ثم قرينة الارتقاء الدائم
بموضع الإنسان فى هذا الكون ، من المنظور السياسى الاجتماعى ، بالمعنى
الذى يبرر الصياغة المتجددة للمبادئ والأنظمة التى تنتقل بعلاقات
المجتمع من مستوى الضرورة إلى الحرية ، ومن الاستغلال إلى العدالة ، ومن
التبعية إلى الاستقلال ، ومن سطوة الخرافة أو الأسرة أو القبيلة أو المشيخة أو
الحاكم المطلق إلى الدولة الحديثة ، بمعناها الذى يقرن العلم بالعدل ،
والمساواة بالحرية ، ويقرن الحرية بحق العقل الإنسانى فى التمرد الدائم على
أدوات إنتاج المعرفة السائدة فى عصره وعلاقات إنتاجها على السواء .

والحدائث قرينة « التحديث » من هذه الزاوية ، بل هى الوجه الذى ينصرف إلى الإنشاء والابتداء على مستوى الفكر والإبداع ، بينما التحديث هو الوجه الذى ينصرف إلى تغيير أدوات الإنتاج المادية فى المجتمع ، وتثوير علاقاته ، بما يكافىء الحلم الإنسانى بالانتقال من أسر الضرورة إلى عالم الحرية الذى لا يكف عن التجدد، وذلك بالمعنى الذى يجعل من التفكير العلمى المضاد للخرافة موازياً لمنطق الوعى الضدى المناقض للاتباع ، فالحدائث كالتحديث تمرد دائم على كل ما يحجر على أدوات إنتاج المجتمع وعلاقاته ، فى قيود الاتباع التى تعنى التخلف . والتحديث كالحداثه تطلع دائم إلى المستقبل الذى يعد بالتقدم اللانهائى .

إن صدمة « التحديث » ومخايلته تشبه « النداهة » فى قصة يوسف إدريس الشهيرة ، حيث يتزعج الوعى من سباته الذى ألفه ، ويتقل من فضاء إلى فضاء مناقض ، وتنتهك براءة تسليمه بقيم الاتباع ليدخل عالماً آخر ، يعد بالمغامرة والتجارب المقلقة ، ويستبدل بالبراءة والبكارة التجريب والمهارة . إنه العالم الذى يبدأ بهذه الكتل الحديدية المتحركة التى أنهت العصر القديم لوادى العيون ، فى الجزء الأول (التيه) من رواية عبد الرحمن منيف « مدن الملح » حين تفجر السؤال : « هذه الكتل الحديدية الصفراء هل يمكن لإنسان أن يقترب منها ويظل سالماً ؟ وماذا تفعل وكيف تتصرف ؟ » . هذا العالم الجديد تملك الأحياء فيه مشاعر الضغينة والنزق والخوف ، دون أن يدركوا أو يقدرُوا بوضوح أى شىء يمكن أن يحدث ، ولعلمهم - مثل سكان وادى العيون - يأملون أن يقع فى اللحظة الأخيرة أمر يغير كل ما يدبر ويخطط ، فتعود الأمور إلى ما كانت عليه ، وينتهى الحلم

القاسى الطويل . ومع ذلك ، يظل كل واحد منهم موقناً أن نهاية ما أصبحت وشيكة و « كل واحد يريد رؤية هذه النهاية بنفسه ، وأن يعرف كل التفاصيل ، حتى أصغرها وأكثرها خفاء » .

وإذا كان من الممكن القول إنه لا حادثة دون تحديث ، فإن العلاقة بينهما علاقة تلازم بالضرورة ، بمعنى أن التحديث المادى لا يمكن أن يتم دون أن يفضى إلى حادثة فكرية . وفى الوقت نفسه ، فإن الحادثة تؤسس المهاد الفكرى للتحديث وتدفعه إلى الأمام ، وذلك بالمعنى الذى يجعل التلازم بين الطرفين تلازماً بين مجالين يتبادلان التأثير والتأثير ، ويتقاطعان ويتداخلان فى غير حالة .

هذا التلازم بين الحادثة والتحديث يجعل من الوعى الحداثى وعياً «مدينياً» فى كل الأحوال ، وعياً يبدأ من عالم « الآلة » وعلاقات إنتاجها ، ولا يفارق أنساقها المعرفية أو سياقات منظومات المعلومات المرتبطة بها والمتولدة عنها . وسواء كنا نتحدث عن المدينة التى تدخل دنيا التصنيع أو المدينة « الكوزموبوليتينية » التى تعيش عصر ما بعد الصناعة ، فإن هذه المدينة هى الفضاء المكانى الذى تتولد فيه الحادثة وتتلازم مع « التحديث » . وليس الخوف القروى أو البدوى من هذه المدينة هو الذى يلازم الحادثة بل غواية المدينة « النداهة » التى تنجذب إلى عوالمها وأدوات إنتاجها وأنساقها وتعتقد علاقاتها ، تحدونا الرغبة فى الاكتشاف ، ويؤرقنا الخوف من بعض ما يحمله هذا الاكتشاف ، ونظل نندفع فى عالم هذه « المدينة » الواعد بكل الاحتمالات : نتقبل حضوره الذى ينطوى على المتناقضات ، ونقع فى غواية ندائه الذى يعد بتغيير كل ما ننطوى عليه من موروثات .

المدينة - من هذا المنظور - هي الرحم الذي تتولد منه وبه الحداثة .
لأقصد إلى المدينة التي تشبه القرية الكبيرة ، ولا المدينة التي لا تفارق
العلاقات الإنسانية فيها منطق القبيلة ، بل المدينة التي هي النقيض للقرية
والبادية ، بما فيها من تصنيع يتجاوز الآلات اليدوية ، وبما فيها من أنظمة
معرفية تتجاوز عوالم الخرافة والسحر ، وبما فيها من تنظيمات ومؤسسات
تحيل الهوية الخاصة بالفرد إلى رقم من ملايين الأرقام ، وبما فيها من
تناقضات اجتماعية واقتصادية تؤدي إلى أن تتحول هذه المدينة نفسها إلى
ساحة للصراع ، فهي مدينة ترعاها مؤسسات السلطة وتوجهها مصالح
الطبقات الحاكمة والأجهزة الإيديولوجية للدولة ، وتثير الشغب فيها
مجموعات الهامشين والمقهورين والمقموعين . إنها مدينة الأحزاب المتصارعة
سياسياً والمصالح المتعارضة اقتصادياً والتيارات المتناقضة فكرياً ، حيث
البشر الذين يكدحون باحثين عن عدل تحققه الحرية ، والإخوة الأعداء
الذين يتحاورون بالكلمات أحياناً وبالرصاص حيناً ، والمبدعون الذين
يستريب فيهم الجميع ، ويعانون « قدر الغرف المقبضة » الذين تحدث عنه
عبد الحكيم قاسم ، الغرف التي تشبه هذه الغرفة :

ليس فيها سوى مكتبه

وسرير

وملصق

جاءت الطائفة

حملت في الهواء السرير

والكتاب الأخير

وخطت بصاروخها بعض ملصق .

هذه المدينة علامة العالم الثالث والحدائث المميزة لكثير من أفكاره في آن ،
فهى ليست مدينة « ما بعد الصناعة » الغربية التى تمرد فيها المبدعون على
معايير « التقدم » و « التطور » و « العلم » و « الآلة » ، حيث يقع الإنسان
فى شراك الآلة ، ويستخدم العلم وسيلة للدمار ، ولا يغدو للتقدم والتطور
من هدف سوى إنتاج السلع ، على نحو يغترب بالإنسان ، ويشىء
الوجود ، ويحوّل القدرة الشخصية إلى سلعة متبادلة ، إنها المدينة التى لا تزال
تتوسل بالعلم لتواجه الخرافة ، والتى يرتحل إليها المبدع من القرية ، والتى
يقول عنها أحمد حجازى :

يدهشنا أنا نحب المدينة

وأنا قد اكتشفنا خلصة ، فى هذه الأبنية الجوائم أشياءها الدفينة .

المدينة التى تتصارع فيها الكلمة والرقم ، والتى تنقسم ما بين ماضيها
وحاضرها ، والتى تعرف نعمة الجامعة وبركة المسجد وآلة المصنع وزنزانة
المعتقل ، والتى تتواطأ مع غيرها فى صنع مأساة الفتى الفلسطينى الذى لم
يعد يملك سوى صوته الصارخ الذى صاغه محمود درويش بقوله :

وأبحث عن حدود أصابعى

فأرى العواصم كلها زبدا .

فى هذه المدينة ، يغدو كل شىء نسياً ، منقسماً ، متناقضاً ، متعدداً ،
جهماً ، مراوغاً ، ملتبساً ، كأنه رصيف عالم يموج بالتخليط والقمامة ، فى
كون خلا من الوسامة . والحب فى هذه المدينة بلا جذور ، لا يجرو العاشق
فيها أن يقول :

صافية أراك يا حبيبتى كأنما كبرت خارج الزمن

بل يحلم بها ينجيه ، ومن يحب ، من قبضة ذوى اللحى والشرطة
والتجار. والشاعر يحوب هذه المدينة ، صغيراً كالفرحة ، ماكراً كالقنفذ :

يسعى

بطيئاً

ضاحك العينين

مسروراً بأن الأرض فيها هذه الفتنة .

ويظل هذا الشاعر « صانع أسئلة » . يملأ الطرقات بهواجسه ، يضع
اللغة العاطفية جنب الجدار ، ويرتكب فعلاً فاضحاً فى الطريق العام ،
وينكفىء على قصيدته التى تضيق به فيلوذ بانحناءة المجاز ، ويعاود السعى
فى هذه المدينة بعجلات الرمز والتمثيل والتعريض والكناية ، مراوغاً
كالقناع ، لاذعاً كالسخرية . ويعرف هذا الشاعر أنه ليس حكيماً أو
قديساً ، كاهناً أو عرافاً ، ويقول لنفسه قبل أن يقول لنا :

إذن . . لا بد من التجريب

ولطالما جربت القليل لتعرف الكثير

ولطالما جربت الكثير لتعرف القليل .

وإذا كان التجريب يعنى البحث عن تقنيات جديدة ، فى هذا السياق ،
فإنه يعنى البحث عن معرفة جديدة ، عن آفاق واعدة يقرع أبوابها السؤال
الذى يلد السؤال . وإذا كانت المعرفة الجديدة تومىء إلى صانع الأسئلة

الذى يسعى إلى تعرف نفسه ، وتجديد أدوات معرفته بنفسه والعالم من حوله ، فإن هذه المعرفة تومئ إلى ما يحدث فى الواقع ، حيث الضرورة التى تستفز الوعى ، والتخلف الذى يثير السؤال ، والخرافة التى تناقضها الحداثة . ولا تقتصر هذه المعرفة الجديدة التى يسعى إليها الوعى المحدث على إبداع الفنون والآداب . إنها تمتد لتشمل كل شئ ، فالحداثة فى الآداب والفنون لا تتحرك معرفياً إلا فى مناخ شامل يلزمه وعى التحديث .

وإذا كانت الحداثة فى الفكر والعلم ابتداءاً للمعرفة ولأدوات إنتاجها ، فإن الحداثة فى الآداب والفنون ابتداءً لرؤيا جديدة ولأدوات إنتاج هذه الرؤيا فى آن . إنها فعل مكتمل لوعى متحد ينطوى على قيمة إيجابية . هذه القيمة نتعرفها فى الضدية الجذرية التى تواجه اتباعية الموروث ، وتواجه غياب الحرية عن الواقع ، ومنطق التبعية للآخر أياً كان هذا الآخر ، الضدية التى تقرن الحرية بالعدل ، وتقرن فعل الوعى الذى تتسبب إليه بفعل التثوير الدائم لأدوات إنتاج الفن ، وإنتاج المعرفة بالواقع والكون على السواء . ولذلك ، فإن الحداثة رؤيا شاملة من حيث هى موقف من واقعها الخاص أو من كونها العام ، ولا يمكن النظر إليها - من منظور الأدب - بوصفها طريقة فى القول أو حيلة شكلية ، ولا يمكن اختصارها فى التوكيد المطلق لأولية التعبير . وفى الوقت نفسه ، لا يمكن اختزالها فى رؤيا منعزلة عن أدوات إنتاجها ، فتغير الرؤيا لا يتم دون تغيير أدوات إنتاجها ، وتغير أدوات الإنتاج يؤدى إلى تغيير الرؤيا وعلاقات إنتاجها .

هذا التغيير يقع فى لحظة المفارقة الجذرية التى يدرك فيها الوعى أنه لكى يبدع العالم فإن عليه أن يعاكس العالم ، فى فعل من أفعال الانقطاع الذى

يغير المجال كله ، كأنه يدخل من جديد في سفر النشأة والتكوين ، كما يقول أدونيس بحق . وعلاقة هذا الفعل بياضيه أشبه بعلاقته بحاضره ، لابد أن تنطوى على الانقطاع الحاسم ، بالمعنى الذى تؤكد دلالة بيت الشاعر الحدائى القديم ، أبى تمام ، الذى قال :

فنفسك ، قط ، أصلحها

ودعنى من قديم أب

هذا الانقطاع الحاسم الذى لا يفارق معنى التمرد الأوديبى على السلطة البطيركية لكل الآباء ، والسلطة القمعية لكل أنباط الأنظمة السلطوية ، هذا الانقطاع الحاسم لا يتشكل إلا فى لحظة تاريخية متميزة ، لحظة تتقابل فيها الأوضاع الاجتماعية ، وتتصارع فيها الاتجاهات السياسية ، وتتصادم المصالح الاقتصادية ، وتنقسم الثقافة فى ثنائيات متقابلة : حيث الهامشى فى مقابل السائد ، والسلف فى مقابل الخلف ، والاتباع فى مقابل الابتداع ، والطلعية فى مقابل الجماعة ، والمتأصل فى مقابل الوافد ، والقامع فى مقابل المقموع . وذلك فى سياق اجتماعى ، تاريخى ، يجعل من رؤيا الحدائى معبرة عن التناقضات المتصارعة فى المجتمع ، وصائغة لأحلام طليعة ، هامشية ، مضطهدة ، محاصرة بالاتهام ، مهووسة بالأسئلة التى تجعلنا نتطلع إلى أفق مغاير من آفاق تحولات المجتمع .

هذه الشروط المرتبطة بولادة الحدائى تفضى ، بداهة ، وعلى مستوى التضاد ، إلى الشروط المناقضة لموت الحدائى . إنها تموت من داخلها عندما تفقد وعيها الضدى ، أى حين يتحول هذا الوعي من جذرية رفضه إلى المهادنة المصالحة التى تفقده حداثته ، فيغدو وعياً خانعاً مدعناً . وتموت

لحادثة من داخلها ، حين تفقد تلهب السؤال وتمرد الشك وروح المغامرة -
لذعة السخرية وحدة المفارقة وعافية التجدد ، أى حين تكف عن مساءلة
نفسها ، وحين يكف وعيها عن الانقسام على نفسه ليغدو ذاتا وموضوعاً ،
و يجعل من نفسه موضوعاً للمساءلة والسخرية قبل أن يجعل من غيره
موضوعاً للمواجهة . وتموت الحداثة عندما تدخل منطقة الإيمان
بالمطلقات ، وتفارق ضفافها التى لا تعرف اليقين ، وحدودها التى لا تفارق
النسبى ، وتخومها التى لا تحمى نفسها سوى بالسؤال . وبقدر ما تقترب
الحداثة من منطقة الإيمان بالمطلقات ، وتقع فى شراك التعميمات أو برد
اليقين ، تفارق روحها المسائل ونسغها الشاك ، وحياتها التى لا تعرف
سوى النسبى . وعندئذ ، تتحول الحداثة إلى « سلطة » تؤسس تقاليداً ،
وترسخ قواعداً ، وتقنن شروطها ، وتنتقل من الجنوح الديونيسى إلى
التعقل الأبولونى ، وتغدو مذهباً من المذاهب المستقرة فى سياقات التيارات
الأدبية .

وتموت الحداثة من خارجها عندما تفقد شرطها التاريخى ، أى عندما
يكتمل تحول اللحظة التاريخية المولدة لها ، فتقلب اللحظة إلى قطبها
السالب أو قطبها الموجب ، مفارقة بينية ما بين القطبين بكل ما فيها من توتر
وقلق وتمزق وانقسام . وإما أن يطبق الكابوس على اللحظة التاريخية ،
فتسلم الحداثة نفسها إلى عصر من يأس الانحدار والخنوع والتسليم
والاتباع ، وإما أن يشرق الحلم على اللحظة التاريخية ، فينقلها من فجر
أمانيه إلى ظهيرة تحقيقاته ، فتسلم الحداثة نفسها إلى عصر من يقين « المشروع »
المسيطر وإطلاقه وكلية أحكامه ، حيث يستبدل بالشك الجزم ، وبالسؤال
الإجابة ، وبالسخرية التمجيد .

وإذا كانت الحداثة ضد كل مشروع ينطوى على مطلقات يقينية ، فإنها كانت النقيض الدائم ، في الوطن العربي ، للمشروعات الدينية في اتباعيتها ، والنقيض الدائم للمشروعات الشيوعية في دوجماتيبتها . وظلت على صدام مع المشروع القومي في تسلطية دولته . وكان فيما انطوت عليه هذه المشروعات من أحادية النظر و يقينية المعتقد وإطلاقية الأحكام ، الدريثة الثابتة لهجوم موجات الحداثة العربية المعاصرة والمصدر التقليدي للعداء بين الحداثة وهذه المشروعات . ويقدر ما كانت الحداثة الهامشي للمشاغب ، المريب ، الذي يتشكك فيه الجميع ، في ازدهار المشروع القومي - وقد انبعثت الحداثة العربية المعاصرة متداخلة معه في النشأة المرتبطة بالخلاص من التبعية التي هي الوجه السياسي للاتباع ، ومتقاطعة مع أحلامه عن الحرية والعدل التي هي الوجه الآخر لإنسانية الحداثة - فإن هذه الحداثة نفسها تحولت إلى هامشي آخر ، مغضوب عليه ، متهم بالكفر والإلحاد ، في تعاقب المؤسسات المتسريلة بأردية الدين ، وبعد سقوط المشروع القومي ، وصعود ما يمكن تسميته « إسلام النفط » . وكما اصطدمت الحداثة بدولة المشروع القومي في تسلطيتها وتغيبها للحرية ونفورها من الديمقراطية ، وتأكيدها بطيريركية الحضور السياسي الفكري للزعيم - الزعماء ، فإن هذه الحداثة اصطدمت باتباعية المؤسسات الدينية ، والبطيريركية الأوتوقراطية التي تكرسها الدول التي ظلت تخفي مصالحها وراء أقنعة دينية . ولكن ظلت هذه الحداثة ، في كل الأحوال ، متقاطعة أو متداخلة مع كل مشروع يعد بالتقدم ، ويبشر بأحلام الحرية والعدل ، ويؤمن بإنسانية جديدة لاتعرف من المطلقات سوى الإيمان بقدسية السؤال الذي يحطم جدران أي نوع من أنواع اليقين المطلق . وهذا هو سر الحوار بين الحداثة العربية

المعاصرة والتيارات الليبرالية الساعية إلى إنسانية جديدة لا تعرف التمييز العنصرى أو استغلال الشعوب ، وسر حوارها مع التيارات القومية الجديدة التى تحاول مجاوزة البنية البطيريركية للمشروع القومى إلى بنية أكثر تحمراً ، ومع التيارات الماركسية التى لا تعرف جمود الستالينية أو آراءها الجدانوفية ، ومع التيارات الإسلامية التى تحاول تأسيس ما يمكن تسميته « الاعتزال المعاصر » .

وربما كان من المهم أن نؤكد - فى هذا السياق - أن حوار الحداثة مع غيرها من المشروعات المطروحة على الواقع العربى ، إنما يبدأ من المنطقة التى تتقاطع فيها الحداثة مع هذا المشروع أو ذاك ، من حيث رفضه ما عليه الواقع العربى من اتباع وتبعية فى آن ، ومن حيث ما يقترحه هذا المشروع أو ذاك من آفاق جديدة تغتنى بالسؤال والبحث والمغامرة والتجريب ، ومن حيث ما ينطوى عليه هذا المشروع أو ذاك من وعى باللحظة التاريخية البينية التى تخلق الحداثة . إن هذه اللحظة البينية ، بكل ما تولده من وعى ضدى ، يرفض طرفها السالب ويتطلع إلى ما يعد به طرفها الموجب ، فى انقسامه بين الطرفين ، هذه اللحظة هى العلامة الأولى للحداثة . العلامة التى تنبئنا أننا إزاء وقت بين وقتين ، فى لحظة تاريخية يعيها المبدعون كأنها مفرق من مفارق الفصول ، « وقت بين الرماد والورد » ، كما يقول أدونيس ، الوقت الذى يتمرد فيه المبدع على هويته تمرده على حاضره وماضيه ، كأنه يصرخ ، وهو يخرج من رحم البراءة أو الهناءة ، بما صرخ به قناع أمل دنقل فى نهاية « سفر التكوين » :

كينونتى مشنقتى

وحبل السرى

حبلىها المقطوع .

هذا الخروج نفسه معانقة للريح التى تناقض السكون ، وتأسيس
للقطيفة التى تزرع الآن المتردة فى الريح ، فتتطقها كل ما تردده « كائنات
مملكة الليل » حين تنقطع هذه الكائنات عن موروثها الجامد ، أو حين تعلن
عن تمردها على حاضرها :

قتلتى أيتها البلاد
فى عش غرامك الملىء بالكلاب والنمور
والكوبيس ، المحاط بالتواييت ،
المغطى بهياكل السلالة التى انحدرت منها
فاتركينى أغتسل فى الدم ،
أزرع نطفتى فى الريح .

وعندئذ ، تتحول الذات المحدثه إلى ذات منقسمة على نفسها ، تعاني
إشكال هويتها الذاتية بالقدر الذى تعاني إشكال هوية الواقع الخاص بها ،
وذلك بالمعنى الذى يتحول معه هذا الواقع إلى تعارضات لا تصالح بينها ،
وتتحول الذات الواعية بهذا الواقع إلى انقسامات أكثر عنفاً فى صراعات بين
الأبعاد الثلاثة للماضى والحاضر والمستقبل ، كما لو كانت هذه الذات « محور
الزئبق » فى قصيدة أنسى الحاج :

كل واحد منى جزيرة
وصحراء وإخوة أشرار

كل واحد منى واحد بعمق الماء واستراحة الجنون

وأول ما يلزم عن هذه اللحظة المنقسمة على نفسها في مفارق الفصول أن الذات المحدثّة المتولدة في هذه اللحظة لا تعرف يقين الأنبياء ، ولا زعامة القواد المتقذين . إنها ذات محرومة من برد اليقين ونعمة التصديق وهالة الزعامة ، ذات لا تهبط الأرض كالشعاع السنّي ، بعصا ساحر وقلب نبي ، ولا تقبس إبداعها من نفس الرحمن ، ولا تتحول إلى رحمن بين الناس ، فهي لا تحتكر معرفة الحقيقة ، ولا تعرف سوى السؤال الذي يولد السؤال . إنها ذات من يجعل الخطأ قديلاً لخطواته ، ولا يعد بغبطة ، ولا يتردد في أن يهمس إلى سامعه بحاله على النحو التالي :

واقف على الرصيف أنتظر شخصاً ما
أو شيئاً ما

من ورائي يأتي رجل
لا أعرفه ولا يعرفني يطعنني في الظهر
بلا مبرر ، بلا دافع

وقبل أن ألفظ أحلامي الأخيرة
أتوسل إليه ألا يُفشي السر .

هذه الذات المحدثّة لا تعرف لحظة المجد أو لحظة الانتصار ، ولا تُحصّل في مسعاها بهجة الكشف أو التجلي المطلق للحقيقة ، ولا تملك القدرة على تغيير مجرى الأحوال التي تقع حولها ، ولا تستطيع أن تحقق فعلياً في واقعها بما تفخر به سوى أن تتمرد على هذا الواقع . وإذا كانت رؤياها علامة على

العالم البديل الذى تحلم به ، فإن هذه الرؤيا لا تلزم عنها صفات الأنبياء .
قد تترسب هذه الصفات من مراحل سابقة على الحداثة ، خصوصاً فى
المناطق المفصلية التى تتخلق فيها الحداثة من نقائصها ، فتحمل فى بواده
إبداعها رواسب ما ترفضه ، دون أن تنسب إلى هذه الرواسب إلا بعد أن تسلط
وعينا الضدى على مكوناتها الذاتية ، فتجاوز كل ما يشدها إلى ما ترفضه ،
ومن ذلك الصفات النبوية التى تجعل من الشاعر وريث الحكمة ، كنز
المعرفة المطلقة ، الحُكْمُ التَّرضى حكومتُه ، العارف بكل شىء . وعندما
تستبدل الحداثة بالكائن المطلق القدرات الكائن الذى لم يكن بطلاً فارساً أو
حكياً ، تتجلى الذات المحدثه التى تعرف أنها لا تقدر أن تغير الفصول ،
ولا تتوجه إلى الآخرين كما لو كانوا أهل الكهف الذين عليهم أن يستجيبوا
إلى كلماتها المنزلة ، كى يفيقوا من سباتهم الطويل . إن المعجزة الوحيدة التى
تستطيع الذات المحدثه اقترافها هى أنها تدخل الآخرين إلى عالمها ، تغرقهم
فى انقسامها ، تدفعهم إلى التساؤل عن انقسامهم المقابل ، وتضرم فيهم نار
الشك والبحث ، وتمكنهم من أن يسائلوا وعيهم بالعالم فى الوقت الذى
يسائلون فيه العالم ، وتُهوِّسهم بتناقضات اللحظة التاريخية التى يعانونها كما
لو كانت فاصلة بين الموت والموت .

الحداثة - بهذا الفهم - تنبثق فى اللحظات التى يتحول فيها التاريخ ،
حين ينقلب على نفسه ، أو يفارق مجراه ، أو يتمزق بين نقيضين أو نقائص ،
كأنه مذبذب بين الماضى والمستقبل ، أو بين الحلم الآتى بالحرية والعدل
والكابوس الجاثم بالعنف والقمع . فى هذه اللحظات ، تنبثق رؤيا الحداثة
كأنها العنقاء التى تنبثق من رماد التحول والفجيرة ، والحلم بتجاوز الماضى

إلى المستقبل ، والوعى الذى يعيدُ بناء الهوية (الوطنية أو القومية أو الإنسانية) لتفجرَ بالثورة على كلِّ ما يعوقُ حركتها صوبَ التقدم الذى لا نهاية له .

وإذا كان التقدمُ الذى لا حدَّ له ، أو نهايةً ، هو مبدأ الرغبة فى الحداثة ، فإن مبدأ الواقع فى حركتها لحظاتُ التاريخ المتحوِّلةُ ، المنقلبة من حال إلى حال ، حيث الثورة الكاملة للوعى ، والتمردُ الجذريُّ للأنا الفاعلة وراء الوعى . هذا الترابطُ بين مبدأى الرغبة والواقع ، فى الحداثة ، هو الذى يحدد علاقتها الجدلية بالتاريخ ، من حيث هى منفعةٌ به وفاعلة فيه ، فهى منفعةٌ به لأنها تنبثق عن لحظاته الحاسمة ، وَفَاعِلَةٌ فيه لأنها تسهمُ فى توجيه مسار هذه اللحظاتِ بأشكالٍ مباشرة وغير مباشرة .

هذه العلاقة الجدلية هى التى لا تفصل بين حادثة القصيدة عند محمود درويش والشروط التى ينطوى عليها وعى المتلقين ، داخل الأرض العربية المحتلة ، الممتدة من المحيط إلى الخليج . وهى نفسها التى لا تفصل بين النار التى التهمت بيروت والنار التى حدثنا عنها خليل حاوى ، منذ أيام العودة إلى سدوم ، فى سؤاله الذى يشبه النبوءة :

ما الذى أبقت عليه النارُ

من بيتى ، وأتعايبى ، ومن تاريخ عمري

ما الذى ينبض محروراً طرياً

فى رماد المطرح الخاوى بصدرى ؟

وهى - أخيراً - العلاقة التى تصل بين المواطن العربى وراكب القطار ، فى

مسرحة صلاح عبد الصبور « مسافر ليل » ، حين يتوجه إينا الراكب
بالسؤال ، في آخر المسرحية ، قائلاً :

ماذا أفعل ؟

في يده خنجر

وأنا مثلكم أعزل

لا أملك إلا تعليقاتي

ماذا أفعل ؟

ماذا أفعل ؟

ولكن علينا أن نلاحظ أن هذه العلاقة بين الحداثة والتاريخ تقوم على
مفارقة لافتة ، تجعل الحداثة متصلة بالتاريخ ومنفصلة عنه في وقت واحد .
إن إبداع الحداثة متغلغل في شبكة علاقات اللحظة التاريخية التي ينبع
منها ، ويغوص في جذر تناقضاتها وصراعاتها ، كي يلتقط أعماق ما في هذه
اللحظة التاريخية من دلالة . وعندما يفعل ذلك فإنه يدرك العام في
الخاص ، والإنساني في المحلي ، والثابت في المتحول ، فيصبح هذا الإبداع
علامة على اللحظة التي يتشكل فيها ، تاريخياً ، قيمة مضيئة لكل ما
يمكن أن يتجاوب معه في انقسام الوعي ، أو حلم الانعتاق ، أو تمرد
السؤال ، في لحظات أخرى ، مغايرة ، من لحظات التاريخ الإنساني .

وإذا كان لكل حداثة رؤيا يتشكل إبداعها في تاريخها الخاص ، فإن
لكل رؤيا حداثة عناصرها التكوينية التي تتولد عن أفق علاقاتها الخاص ،

وتتشكلُ فيما يمكن أن يكون نسقاً متميزاً ، يرتبط بعلة تولده من ناحية ، وينطوي على ما يبرر الحوارَ بينه وبين غيره من الآفاقِ المغايرة من ناحية ثانية .

إن لكل حادثة أنموذجها الخاص ، نسقها المعرفي المتميز ، أسئلتها التي ارتبطت بعمومها المتعينة . وهي لا تتشابه مع غيرها من الحداثات ، أو تتجاوب ، أو تؤثر ، إلا من خصوصيتها التي تحدد حتى ملامحها العامة التي تلتقى فيها وغيرها . والإنجاز الحقيقي لأية حادثة هو ما حققته ، داخل السياقات المتصلة أو المنقطعة للحداثات ، حيث يتسم كل إنجاز بتفرد لا يفقده التشابه مع بقية الإنجازات . ومعنى ذلك أننا لا يمكن أن نتحدث عن حادثة مطلقة أو حادثة مركزية ، أو حادثة المثال أو الإطار المرجعي ، فالوعى الذى يصوغ رؤيا الحادثة وعى يتحرك فى تاريخه الخاص ، وهو حين ينقسم على نفسه فإنه يفعل ذلك ضمن شروط إنتاج المعرفة فى لحظة التاريخية . وحركته الضدية إزاء نفسه لا تختلف عن حركته الضدية إزاء واقع ، من حيث هى حركة ضمن علاقات محددة ، فى التاريخ ، وليست حركة فى الفضاء الذى لا تاريخ له . وحتى عندما تتحول حركة هذا الوعى إلى فعل إيديولوجى ، يبنى بهدف تزييف الوعى ، فينفى عن حركته صفة التاريخية ، ويسقطها فى سديم خالص ، فإنها يفعل ذلك لأنه مثقل «بلحظة تاريخية» تدفعه إلى الفرار منها ، ومهووس بواقع يدفعه إلى نفيه على مستوى الوهم .

ومن المؤكد أننا لسنا إزاء حادثة واحدة لها تجليات متنوعة ، كأنها الروح الهيجلى الذى يتجلى فى أشكال مختلفة المظهر ثابتة الجوهر ، ولسنا إزاء

عناصر ثابتة مطلقة وأخرى متغيرة نسبية داخل أحداث كونية واحدة ،
مفارقة ، كأنها الأجرومية المتعالية لما أطلقت عليه البنيوية الشكلية - ذات
يوم - مصطلح « أدبية الأدب » . إن وضع فعل الوعي الذى يصوغ الأحداث
داخل سياقه التاريخي يؤكد أننا إزاء أحداث متعددة على المستوى المتزامن
(السينكروني) والمتعاقب (الدياكروني) على السواء . أعني إزاء أحداث
تتعدد ، متوزاة ، فى العصر الواحد ، بتعدد الشروط الخاصة بكل مجتمع
على حدة . وإزاء أحداث تتعدد ، متعاقبة ، فى العصور المتتابعة ، بتعدد
المراحل التاريخية المتغيرة .

وليس من الضروري أن نبالغ فنقول إن هناك أحداث بعدد الأحداثين ،
فالمؤكد أن هناك أحداث بعدد اللحظات التاريخية التى نتجت الأحداث فى
كل منها بشروط مغايرة وخصوصية مباينة . وما نحتاج إليه حقاً خصوصاً فى
مجتمعاتنا المتخلفة ، هو أن نبحث عن الشروط التاريخية المنتجة لهذه
الخصوصية من ناحية ، وعلاقتها بأدوات إنتاج المعرفة الحداثية من ناحية
ثانية ، والجدل المتوتر بين هذه المعرفة وعلاقات إنتاجها من ناحية ثالثة ،
والعناصر التكوينية التى يتكون من علاقاتها النسق الخاص بكل حدث من
ناحية رابعة .

ومعنى ذلك أن الحديث عن قواعد (أجرومية) ثابتة للأحداث وهم يشبه
الحديث عن قواعد ثابتة للأدب . إن الدرس الذى تعلمناه من فشل
«البنيوية» الشكلية قد أكد لنا أنه لا توجد خصائص مفارقة ، متعالية ،
اسمها «أدبية الأدب» أو «شعرية الشعر» ، فما يسمى الأدبى أو الشعرى أو
«الجمالي» وظيفة «تاريخية» متغيرة ، وما يتصف بصفة «الأدبية» فى مرحلة قد

لا يتصف بها في أخرى ، والعكس صحيحٌ بالقدر نفسه . وبالمثل ، فإن «الحداثة» لا يمكن أن تقوم على «جواهر ثابتة» أو صفات راسخة . إنها رؤيا إبداعية تقوم على وعيٍ ضديٍّ لتاريخٍ متعين ، سواء أكان هذا الوعي هو تاريخ الأنا الفاعلة للوعي ، أم تاريخ اللحظة التي يحدث فيها هذا الوعي . ومن هنا ، فإن الحداثي لا يختلف عن «الحديث» من حيث إن كليهما دالٌّ متعددٌ المدلول ؛ فما يعنيه هذا الدالُّ لأبي نوايس (في الشعر العربي القديم) لا يعنيه لقاسم حداد (في الشعر البحريني المعاصر) ، ومدلوله بالقياس إلى أدونيس الشاعر السوري المعاصر يختلف عن مدلوله بالقياس إلى رينيه شار الشاعر الفرنسي المعاصر الذي ترجمه أدونيس إلى اللغة العربية ، وهمومه بالقياس إلى عبد المنعم رمضان (في شعر السبعينيات في مصر) لا تتطابق وهموم سعدى يوسف بالضرورة .

هذا البعدُ التاريخيُّ للحداثة يكشف لنا عن طبيعة الفعل الإيديولوجي الذي يقوم به أولئك الذين يجعلون من بعض صور الحداثة الأوربية (المودرنزم Modernism) إطاراً مرجعياً في الحكم على أنماط الحداثة العربية المعاصرة . إن هؤلاء لا يقومون بتزييف الوعي العربي المحدث بخصائص حداثته فحسب ، ومن ثم ينفون عن هذا الوعي صفة الضدية عندما يجعلون منه تابعاً مقلداً لحداثة أخرى ، وإنما يغتربون بالحداثة العربية المعاصرة عن زمنها ، وعن واقعها ، ومن ثم يغتربون بالأنا الفاعلة لها عن تاريخها ، على نحو يباعد بين هذه «الأنا» وجذرية الفعل المعرفي ، ويباعد بين الحداثة نفسها وجذرية الفعل الإبداعي . إن الوعي الحداثي وعيٌ ضديٌّ ، لأنه يضع نفسه وواقعه وتراثه وحاضر الآخر وتراثه موضع التساؤل

والشك وليس موضع القبول والإذعان . ومن ثم ، فإن « ضدية » هذا الوعي مرتبطة بنقائض تقع في التاريخ وبالتاريخ ، فهو وعى « ضد » ما هو واقع في لحظة بعينها من لحظات الزمان الفعلي للبشر ، وضديته فعل يقع على مفعول محدد ، في علاقات واقع محدد ، وليست تحليقاً في فضاء الرفض المطلق الذي لا يقع على شيء لأنه لا يرتبط بشيء .

ومن هذا المنظور ، فإن العلاقة بين مفاهيم « الحادثة » الأوروبية ومفاهيم الحادثة العربية لا تنطوي على تشابه الأصل والصورة إلا عند من يؤمن - واعياً أو غير واع - بدونية « الأنا » في حضرة « الآخر » من ناحية ، ومن يفرغ كل حادثة من سياقها التاريخي من ناحية ثانية . والواقع أننا أفرطنا في البحث عن ملامح التشابه بين « حداثتنا » و « حداثات » الآخر ، بما جعل « الآخر » الإطار المرجعي في كل الأحوال ، وجعل من إنجاز « حداثتنا » انعكاساً لصور هذا الآخر في أغلب الأحوال . وبقدر ما انتهى الإلحاح على المشابهة إلى تحويل العلاقة بين الطرفين المتشابهين إلى علاقة بين أعلى وأدنى ، فإن هذا الإلحاح انتهى إلى وضع يدنى بالطرفين إلى حال من الاتحاد . هكذا تحدثنا عن أبي نواس بوصفه « بودلير العرب » ، وعن أبي تمام من حيث هو « مالارميه العرب » ، وفرحنا أن غدا عبد القاهر الجرجاني الأنموذج الأصلي لكل من دي سوسير وآي . إيه . ريتشاردز ، وياكوبسون ، ورولان بارت على التوالي .

ولقد ارتبط ذلك الوهم بوهم آخر ، انطوت معه حادثة « الآخر » الأجنبي على مجلى مغاير من مجالى « المركزية الأوربية » التى لا نفارقها إلا إلى مركزية أمريكية جديدة ، ارتبطت بها أطلق عليه اسم « ما بعد الحادثة » ، وذلك من منظور تباعد بنا عن الحوار مع كل إنجازات الحادثة خارج دائرة

هذه المركزية ، خصوصاً لدى أمم العالم الثالث التي كان لا بد أن نبحث بينها عن الشبيه ، وأن نقيد من إنجازاتها التي وصلت بين التمرد على «الاتباع» و«التبعية» في فعل واحد لا انقسام بين عناصره .

ويبدو أنه قد آن الأوان لأن ندرك العلاقة المتبادلة بين «الاتباع» الذي ورثناه عن علاقتنا بـ«الأنثى» القومية و«التبعية» التي ورثناها عن علاقتنا بحاضر «الآخر» السياسي - الاقتصادي . إن التبعية هي الوجه المعاصر للاتباع ، في المجال الذي تدعن فيه الأنثى إزعاناً فكرياً أو سياسياً أو اجتماعياً أو اقتصادياً إلى غيرها ، وتسلمه قيادتها إلى الحد الذي يغدو تقليده قلادة في عنقها . وإذا كانت «التبعية» المعاصرة لـ«الآخر» تجد سندها في «الاتباعية» الموروثة عن الماضي فإن هذه «الاتباعية» تسقط نفسها على العلاقة بالآخر ، وتؤثّل لروح المحاكاة ، حيث يغدو كل ما يبتدعه الآخر ملزماً باتباعه ، عند من يعتقدون أحقية هذا «الآخر» في أن يكون الإطار المرجعي المحاكى في كل فعل من أفعال التقدم ، كما لو كان التقدم نفسه يمكن أن يتم بالمحاكاة التي تتحول معها «الأنثى» إلى مرآة لا تعكس سوى صور هذا «الآخر» .

وإذا كان مفهوم الوعي الضدى بذاته مناقضاً لهذا الوهم ، فإن ما يؤكد هذا المفهوم من تأب على أى شكل من أشكال المحاكاة ينفي قداسة كل ما ورثناه من أقوال مأثورة تعلمنا أن نرد بالنفى على السؤال : «هل غادر الشعراء من متردم ؟» . إن مفهوم الوعي الضدى يستبدل بسلب الإجابة عن مثل هذا السؤال الإيجاب الذي يؤكد مغايرة كل إبداع لغيره ، ويصل بين القيم الخلاقة لهذه المغايرة وجذرية الرفض الذي تنطوى عليه لكل ما يمكن أن يكون مفعولاً للمحاكاة ، سواء كان هذا المفعول في ماضى تراث ،

«الأناء» أو حاضر عالم «الآخر» إذ ليس هناك فرق (أو حتى ميزة) بين من يقلد رينيه شار في فرنسا المعاصرة أو يقلد المتنبي في بلاط الحمدانيين ، فالتقليد واحد في الحالين ، وهو نقيض الحداثة من حيث هي «وعى ضدى» .

ويبدو أن جذرية العداء التي ينطوى عليها الوعى الضدى لكل ما يناقضه وجذرية الخوف من أن يتحول الشبيه إلى قرين هي التي تجعل الوعى الحداثى لا يتقبل من أشكال المحاكاة سوى المحاكاة الساخرة ، من حيث هي نزوع عدوانى ورغبة تدميرية لموضوعها . ولأن المحاكاة الساخرة تنفى القداسة عن موضوعها ، وتخلع عنه هالته التي تصونه وتحميه ، وتكشف سوءاته ، فإنها تغدو سلاحاً من أسلحة الوعى الضدى في تدميره نقائضه ، ومن ثم في تأسيس فعل التمرد الدائم على أشباهه . وإذا تغدو السخرية والمعارضة بوجه عام وسائل بنائية في تكوين الوعى الحداثى ، بما يؤكد ضديته في علاقته بنقائضه ، فإن هذه الوسائل تؤكد صفة «الضدية» في علاقة هذا الوعى بنظائره نفسها ، فنحن إزاء وعى لا يتوقف تمرده على نفسه في سياق تمرده على غيره من النقائض والنظائر على السواء .

ولا يعنى هذا الفهم - بالتأكيد - أننا نقطع الروابط بين الحداثة العربية المعاصرة والحداثات المتعددة في العصور السابقة للتراث أو الحداثات المتعددة في أى مكان في عالمنا المعاصر . إن كل حداثة تؤكد نفسها - في جدلها مع تاريخها الخاص - بحوارها مع كل تجارب الحداثات السابقة عليها والمعاصرة ، في تراثها أو في أى تراث غيرها . أعنى أن كل حداثة تبحث عن النظائر في سعيها لمواجهة النقائض المعادية . وهى في ذلك تشعر بضرورة

الإفادة من كل ما يقع تحت طائلة إدراكها . ولكن البحث عن النظائر لا يعنى التطابق ، أو النسخ ، أو التكرار ، فالمشابهة لا تصل بطرفيها إلى حال من الاتحاد إلا إذا نفت عن نفسها صفة المشابهة .

والبحث عن النظائر تأكيداً لحضور الأنا ودعم لوجودها الفاعل بالقياس على أفعال الإبداع السابقة أو المعاصرة . وكلما اتسعت دائرة النظائر اتسعت دائرة الإدراك خبرة . ولكن إذا كان الوعي المحدث لا يكتمل إلا من خلال جدله مع نقائضه ، وانقطاعه عنها ، فإن هذا الاكتمال لا يتحقق إلا بجدله مع نظائره وانقطاعه عنها في الوقت نفسه ، فالحوار مع النظر كالحوار مع النقيض وجهان لعملة واحدة ، متحدة ، تتعرف فيها الأنا نفسها من خلال غيرها الذى هو شبيهها في جانب ونقيضها في آخر .

والحوار مع أحداثات الماضى ، فى التراث العربى ، من هذا المنظور ، هو الوجه الآخر للحوار مع أحداثات الآخر الأوربى ، فى الغرب الحديث أو المعاصر ، وذلك بمعنى أقرب إلى المعنى الذى تتلهب به هذه الروح المتمردة ، فى قصيدة الشاعر العراقى سعدى يوسف ، « خماسية الروح » ، خاصة فى هذا المقطع الذى يقول :

طَلَقْتُ هذه الروح

مجنونة ، هى لا تشتري بالفداحة غير عذاباتِها

تستجير بـ « رامبو » لتأخذ من شحناتِ بِنادقه

الحبشيّاتِ واحدة . تهبط الليل فى الماء مأخوذة

بارتعاشات بشار المحتضر .

ولكن « الآخر » الأوربي ينطوى على غواية خاصة تفتنُ الحداثة العربية المعاصرة . وتتسرب « المركزية الأوربية » بين أعطافِ هذه الغواية ، مراوغة ، مخاتلة ، مهددة بتدمير الخصوصية في غير حالة ، على نحو تعلو معه أصوات المودرنزم الخاصة بغرب أوربا على كل صوت غيرها وذلك قبل أن تبدأ أصوات ما بعد الحداثة Postmodernism ، وتكرر أمثلة ولع المغلوب بتقليد الغالب ، ونقرأ تنظيرات عربية عن الحداثة كأنها ترجمة عن الحداثة الفرنسية أو الإنجليزية ، ونطالع تطبيقات نقدية عربية كأنها نماذج حكاية لدراسات معروفة عن المودرنزم الأوربية ، على نحو تنقلب معه الغواية إلى مخيلة إيديولوجية ، تتفى معها هوية الأنا ويغترب عنها زمانها ومكانها .

من المؤكد أن هذه الغواية شرط من الشروط التي يُنتج في ظلها الوعي العربي المعاصر معرفته بواقعه المتخلف ، الذي يتسلل هذا الآخر إلى أسباب تخلفه بأكثر من معنى . ولا شك أن هذه الغواية سوف تتصاعد مع تصاعد أعلام النظام العالمى الجديد الذى لا يعنى شيئاً - إلى الآن - سوى الهيمنة الأمريكية على العالم كله ، كأننا على أعتاب ، أو أحد أقطار ، امبراطورية كونية واحدة تتحكم في كل شيء ، وتسقط أنساقها القيمية على كل أقطارها . ولا سبيل إلى مقاومة هذه المخيلة الجديدة بالعودة إلى مخيلة مناقضة ، هي صورة مقلوبة لها ، عن نقاء الهوية أو صفاء الخصوصية أو أمجاد الماضى ، بل السبيل الوحيد هو تأكيد ما ينطوى عليه الوعي المحدث من قدرة نقدية وإحساس ضدى بالضرورة . يضاف إلى ذلك ما ينطوى عليه هذا الوعي من نفور من « الواحدية » بكل ألوانها ، ومن هيمنة طرف

على بقية الأطراف ، فالوعى الضدى للحدثات ملازم لمبدأ الحوار الذى تتكافأ فيه الأطراف ، حيث لا يملك طرف واحد مهما كان ، أو يدعى ، أنه ينفرد وحده بالمعرفة أو الإبداع . إن تأكيد مبدأ الحوار من حيث علاقته بالوعى المحدث ، وتأكيد الطبيعة الضدية للوعى المحدث من هذه الزاوية ، يستبعد الوقوع فى أسر التبعية التى تغدو اتباعاً ، والعكس صحيح بالقدر نفسه ، ويستبدل بمنطق الغواية منطق الحوار ، وبسطوة الآخر - الموضوع استقلال الأنا - الذات .

وما يشجع على المضى فى هذا السبيل أن الإنجازات الحداثية حقاً من الحداثة العربية المعاصرة ، هى الإنجازات التى تستبدل بالعلاقة التقليدية بين الشرق والغرب شكلاً آخر من علاقة متكافئة ، على نحو لم يعد معه الشرق هو التابع الطفل والغرب هو الشيخ المعصوم ، بل أصبح الاثنان طرفين فى عالم معقد ، متغير ، متحول ، لم يعد فيه الغرب غرباً واحداً ، ولا الشرق شرقاً واحداً ، كذلك لم يعد الرأسالى رأسالياً بالمعنى التقليدى ، ولا الشيوعى شيوعياً بالمعنى المألوف ، لقد دخلنا عالماً جديداً ، أكثر تعقيداً مما كانت تشير إليه قصائد الحداثة العربية ، منذ أواخر الستينيات . ولكنها - على الأقل - كانت ترهصُ بتحوله ، حين كنا نقرأ - فى « المسرح والمرايا » - لأدونيس قوله :

كان شرق كالطفل يسأل
والغرب شيخه المعصوم يستصرخُ
بُذِلَتْ هذه الخريطةُ
فالكون حريقٌ

والشرق والغرب قبرٌ
واحدٌ
من رماده ملمومٌ

ولا سبيل أمام الوعي المحدث للخروج من رماد القبر سوى أن يولد فتياً
كالعتقاء ، فيدمر ماضيه السالب ليؤسس مستقبله الموجب ، ويحاور كل ما
حوله في سبيل تحقيق ولادة جديدة لعالم جديد لا مجال فيه لهيمنة طرف
واحد ، ولا مجال فيه لهذا التعارض التقليدي بين الشرق والغرب .

هذه النزعة الإنسانية المتميزة لا تنفى عن شعر الحداثة العربية المعاصرة
خصوصيتها ، ولا تسلبها حق الحوار مع ماضيها أو حاضر الآخر ، والأهم
أنها تدعو إلى نهج خاص في قراءتها . وأحسب أننا لن نتعرف هذا النهج أو
نمتلكه إلا بنقد حدائى ، ينطلق من الوعي الضدى الذى ينطلق منه شعرُ
الحداثةِ نفسه ، ذلك لأن الناقد الحدائى كالمبدع الحدائى ، هو الذى يبدأ
عمله بأن يلقي على نفسه هذا السؤال الملحاح :

كيف يمضى إلى كوكب ليس يعرفه ؟ هذه الطرقُ

المستقيّات ماثلة منذ أن كان طفلاً . وهذا

الترابُ

هذا التراب الجميلُ ، الترابُ المموء بالناس ،

من أين يأتيه ؟ من أين يقتاده للمتاعب ؟

إن مهمة الحدائى ، مبدعا وناقدا ، هي اقتيادنا إلى المتاعب ، وتدميرُ
الإذعانِ المطمئنِ لعالمنا . والاحتجاجُ الدائمُ على كل أشكالِ القمع ،

والرفضُ الجذري لكل ألوان الخنوع ، والتأبى الجذريُّ على كل أوجه الموتِ
في الحياةِ والفنِ والفكرِ . والخطوة الأولى في ذلك هي الإلحاحُ على السؤالِ
الذي يولّد السؤالَ ، فالحدثاتُ - في النهاية - هي فنُّ السؤالِ الذي لا يقنعُ
بجواب ، السؤالِ الذي ليس مجرد استفهام بل نمط وجود وعلامة هوية .
وسوف تحقق هذه الملاحظات هدفها لو تحولت إلى أسئلة تولّد أسئلة عند من
يطالعونها .

إسلام النفط (*)

إسلام النفط أو « البترو إسلام » مصطلح صاغه فؤاد زكريا ، في مقال قصير لافت^(١) لوصف أحد التجليات التأويلية المعاصرة للإسلام في منطقة الخليج والجزيرة العربية ، حيث تتباعد الصورة المتأولة للإسلام عن المعانى الجذرية الأساسية للنص الإسلامى الأول ، وتتحول إلى تجليات تخيلية تركز على مظاهر شكلية للتدين من ناحية ، وتؤدى دوراً إيديولوجياً هدفه تبرير العلاقات الاجتماعية المرتبطة بملكية الثروة البترولية والإبقاء عليها من ناحية ثانية ، فالهدف الأول والأخير لهذا « البترو إسلام » - فيما يوضح فؤاد زكريا - هو الحفاظ على علاقات الملكية المرتبطة بالثروة البترولية ، والإبقاء على نوع العلاقات الاجتماعية القائمة في منطقة الخليج والجزيرة العربية ، حيث تسيطر القلة على الكثرة ، وتغدو الثروة البترولية امتيازاً لنخبة تعمل في خدمتها مؤسسة دينية تعبر عن مصالحها ، وتبرر وجودها ، وتضفى شرعية على علاقاتها ، عملاً بالمبدأ القديم : « الملك بالدين يبقى ، والدين بالملك يقوى »^(٢).

هكذا ، تتخلق بنية فكرية دينية ، ينعكس فيها البناء الاجتماعى ، على نحو يسقط مصالحه على الشريعة ويبرر نفسه بها ، فيعيد إنتاج النص الأول

(*) بحث قدم في ملتقى « الإسلام والحداثة » ، لندن ١٩٨٩ .

لصالح علاقات هذا البناء ، بواسطة مجموعات من التأويلات المترابطة التي تشكل - في النهاية - نسقاً من الوعي ، يغطي مختلف جوانب السلوك والاعتقاد . هذا النسق له علامات السلوكية التي تتمثل في الحجاب واللحية والجلباب القصير وتوقف العمل في مواعيد الصلاة وتحريم قيادة المرأة للسيارات ، ومنع الاختلاط بين الرجل والمرأة ، والنظر إلى المرأة بوصفها عورة مثيرة للغرائز ، وتحويل أداء الشعائر الدينية إلى غاية شكلية مستقلة ، فارغة من مضمونها السلوكي والأخلاقي والاجتماعي الأول . وله قواعده الاعتقادية حيث « النقل » الذي يمثل نقيض ما يمكن أن يلعبه « العقل » ، و « الاتباع » الذي يناقض « الابتداع » ، و « التقليد » الذي يعنى « جبراً » يناقض الاختيار .

وأياً كانت العلامات أو القواعد التي يحتويها هذا النسق في علاقاته ، فإن غايته ، من حيث هو نسق ، تبرير الفكر المؤول لعله إنتاجه ، وتهيئة الأفراد المستهلكين لتصديق هذا التبرير والعمل بمقتضاه ، على نحو يحقق المعنى السالب للإيديولوجيا ، من حيث علة تولدها التي تجعل منها قناعاً للتوجهات السياسية الاجتماعية لمن ينتجها ، ومن حيث وظيفتها التي تجعل منها وعياً زائفاً ، يحول بين الإنسان وإدراك العلاقات الفعلية في تاريخه .

هذا النسق الذي تمثله بنية الإسلام النفطى يحتاج إلى دراسات متعددة ، متأنية ، تكشف عن عناصره التكوينية ، وعلاقاته التوليدية ، على كل المستويات التي لا يتفصل فيها النسق بالأنساق المعاصرة له ، من حيث هو حاجة إلى دراسة تقارن هذا النسق بالأنساق المعاصرة له ، من حيث هو نمط تأويلي ، لتكشف عن خصوصيته ، وتلقى الضوء على جانب من

إيديولوجيا الخطاب الدينى التى لا تتفصل عن أوجه الصراع السياسى الاجتماعى الموجود فى الوطن العربى . ولكن مثل هذا النوع من الدرس التفصيلى المقارن يجاوز الهدف الآنئ لهذا البحث الذى يريد التوقف عند هذا الإسلام النفطى ، من حيث الآلية التى يستجيب بها إلى الحداثة ، والكيفية التى تستند بها هذه الآلية إلى أصول فكرية قارة ، وما يرتبط بهذه الآلية - أو يترتب عليها - من منظومات تتشكل فى خطاب هذا الإسلام .

ومن الضرورى أن نؤكد ملاحظتين فى هذا المجال . أولاً ، أن «إسلام النفط» تأويل ابتدأ ، وأن العلاقة بينه و «الإسلام» بألف لام التعريف ، أى الإسلام من حيث هو نص أول ، علاقة تولد وليست علاقة تطابق . إن هذا لا يطابق ذاك كما تطابق الصورة أصلها فى مرآة ، وإنما يتولد عنه كما يتولد الفرع عن الأصل ، ولكن على نحو يتخذ معه الفرع تشكلات مغايرة وظيفياً ، لعوامل خاصة به ، من حيث المكان السياسى والزمان الاقتصادى للفرع نفسه . بعبارة أخرى ، إن علاقة إسلام النفط بالإسلام - النص الأول (لو استخدمنا مصطلح أدونيس - أركون)^(٣) - هى علاقة النص الثانى بأصله الذى يعيد إنتاجه لصالحه الخاص ، من حيث هو نص ثان ، عبر وسائط يمكن أن تسقط جوانب من النص الأول أو تضيف إليه ، وأن تضخم أو تصغر ، أو تعيد ترتيب بعض المكونات ، أو تركز على بعضها دون بعض . . إلخ ، ما ظل النص الأول «حمال أوجه» ، يمكن أن يتوافق بعضها ، أو كلها ، تأويلاً ، والغاية النهائية لإعادة إنتاج النص الأول . وإذا كان هذا يعنى أن إسلام النفط أحد النصوص الثانوى المنتجة لصالح لحظة زمانية ، ومجموعة بشرية ، فإن الإشارة إليه ليست إشارة إلى النص

الأول بحال . ونقده أو تحليل خطابه ليس نقداً أو تحليلاً لخطاب النص الأول (الإلهى) بل نقد وتحليل لأحد النصوص الثوانى (البشرية) التى تصوغ خطاباً إيديولوجياً يعبر عن مصالح فاعليه .

ويقودنا ذلك إلى ملاحظة أخرى مؤداها أن إسلام النفط ، من حيث هو نص ثان ، يتفاعل تفاعل التناسل مع كل النصوص الثوانى السابقة عليه أو المعاصرة له . ولكن علاقته دالة بالنصوص التى تحتويها شبكة التراث النقلى ، والتى تمثل نقيضاً للاتجاه العقلانى التجريبي من ناحية والاتجاه الصوفى الإشرافى من ناحية ثانية . إن إسلام النفط يمتح من المخزون النقلى (الاتباعى) الذى ظل معادياً للحدثة طوال عصور التراث ، ويؤسس علاقة متميزة بفكر الحنابلة الذى تمثله كتابات ابن الجوزى وابن تيمية بوجه خاص ، وهى كتابات لها علاقاتها الأصولية التاريخية بالمذهب الوهابى ، أهم المذاهب النقلية السائدة فى منطقة الجزيرة العربية (٤) .

وما يلفت الانتباه أن أصل « التقليد » الذى يصل بين نصوص إسلام النفط ونصوص فكر الحنابلة يسقط نفسه على العلاقة بينهما ، فهى علاقة تشابه يدنى بطرفيه إلى حال من الاتحاد . وإذا كان « المقلد » يكرر صوت السابق عليه ، كما تكرر الصورة المرآوية أصلها ، فإن إسلام النفط يكرر الأصوات السابقة فى التراث النقلى ، فى حال من التشابه الذى ينطوى على دلالات دينية واجتماعية وسياسية وإيداعية ، تبدأ وتنتهى بضرورة الاتباع السلبي من غير نظر فى الأدلة .

ويمجد « التقليد » الاتباعى (الذى يصل بين الصورة وأصلها) ما يدعمه ، ويبرره ، فى المأثور الذى تنطقه دوال من قبيل (٥) :

- قدم الإسلام لا يثبت إلا على قنطرة التسليم .

- إن الشيطان مع الواحد .

- الشيطان مع من يخالف الجماعة .

- قف حيث وقف القوم ، وقل بما قالوا ، وكف عما كفوا ،
وابسلك سبيل السلف الصالح .

- إياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة ، وكل بدعة
ضلالة ، وكل ضلالة في النار .

- ما ازداد صاحب بدعة اجتهداً إلا ازداد عن الله عز وجل بعداً .

- النظر إلى الرجل من أهل السنة يدعو إلى السنة وينهى عن
البدعة عبادة .

- البدعة أحب إلى إبليس من المعصية ، المعصية يثاب عنها ،
والبدعة لا يثاب منها .

هذه الدوال تشير إلى أصول عقلية يتم تأويلها في الممارسة الإيديولوجية ،
فتحول إلى مخايلات تقرن التقليد بسلامة الدين ، وتصل أعمال العقل
بالبدعة ، وتربط البدعة بالضلالة المفضية إلى النار . وفي الوقت نفسه ،
تتسع بمفهوم البدعة لتجعل منها قرينة كل فعل إنساني يسعى إلى اكتشاف
أفق مغاير ، استناداً إلى ما يقوله الحنابلة ، فالبدعة ^(٦) :

« عبارة عن فعل لم يكن فابتدع . والأغلب في المبتدعات أنها
تصادم الشريعة بالمخالفة وتوجب التعاطي عليها بزيادة أو
نقصان . فإن ابتدَعَ شيء لا يخالف الشريعة ولا يوجب
التعاطي عليها فقد كان جمهور السلف يكرهونه ، وكانوا يتفرون
من كل مبتدع ، وإن كان جائزاً ، حفظاً للأصل وهو
الاتباع » .

وإذ يرادف الاتباع الحفاظ على الأصل ، فإنه يخالف الابتداع ويعاديه دفاعاً عن الشريعة ، فالله سبحانه وتعالى قد : (٧) « أمر خلقه بلزوم الجماعة . . . وندبهم إلى الاتباع وحثهم عليه ، وذم الابتداع » .

ـ ٢ ـ

هذه الاتباعية تستند إلى مقولتين أساسيتين ، هما بمثابة عنصرين تكوينيين مركزيين ، يتشكل من تجاوب علاقاتها النسق الإيديولوجي لهذا النوع من الإسلام . وتتصل أولى المقولتين بتصورات الزمن (التاريخ) ، وتتصل الثانية بتصورات الإنسان (الفاعل الملغى في التاريخ) . أما المقولة الخاصة بالزمن فتقودنا إلى مفهوم التاريخ الذي يرتد إلى أصله ، بالمعنى الذي يوقع التصور الخطي الأفقي للزمن على تصوره الدائري ، حيث يتحول الزمن إلى حركة متكررة ، ثابتة ، تقع على نقاط خط منحدر ، هابط ، بدايته الإيجاب المحض ونهايته السلب المطلق ، فلا يغدو التاريخ حركة صاعدة توازي ارتقاء الإنسان ، وتطور وعيه الموازي لتطور فعله الصاعد على سلم التقدم ، درجة درجة ، مع التراكم الكمي والكيفي للمعرفة التي يصوغها ، والأفعال التي يصنعها ، بل يغدو التاريخ حركة هابطة في الزمن الذي هو نفسه حركة دائرية متكررة على خط منحدر ، ينحط دائماً كلما مضينا صوب المستقبل ، وتباعداً عن الماضي الأول الذي هو نقطة البداية ، والمنهج ، والأصل ، والمثال .

وتجد هذه المقولة (التي أولها أدونيس عنايته) (٨) ما ينطقها في التأويل النقلى للحديث « خير القرون قرني ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم »

وما يوازيه من أنه « ليس عام إلا والذي بعده شر منه » ، أو « ما من يوم إلا والذي بعده شر منه » مما يؤكد تأويله انتقاصاً استهلالياً من تقدم المعرفة الإنسانية وتبريراً لصيغة « العلم في نقص » التي بسطها الشاطبي بقوله (٩):

« المتأخر لا يبلغ من الرسوخ في علم ما بلغه المتقدم وحسبك من ذلك أهل كل علم نظري أو عملي ، فأعمال المتقدمين من إصلاح دنياهم ودينهم على خلاف أعمال المتأخرين » .

وهي مقولة تبرر ثلاثية النقل والاتباع والتقليد ، فما دام التاريخ منحدرًا ، والمعرفة هابطة ، فالابتعاد عن الأصل يرادف السقوط المنحدر على سلم المعرفة والقيمة . ولا نجاة إلا بالعودة إلى الأصل اتباعاً ، وتصديق كل ما يصدر عنه تقليداً ، والالتزام بما يروى عنه نقلاً . وعندما تنعكس الصيغة على مجال الإبداع الأدبي فإنها تتج ادباً تقليدياً ، اتباعياً ، نقلياً . وفي الوقت نفسه ، تخلق وعياً أدبياً يتأبى على التغير ، وينفر من التحول ، وينحو إلى الاستجابة العدوانية لكل ما يمثل « إحدائاً » أدبياً ، يخرق المعهود ويخرج عن المألوف .

والعلاقة بين مقولة الزمن ومقولة الإنسان علاقة عضوية . وسواء كنا نتحدث عن الزمن الدائري أو الزمن المنحدر فالنتيجة واحدة ، إذ لا تعنى حركة الدائرة سوى الجبر الذي يتقل من العلة إلى المغلول الذي يلزم علة - كما تلزمه - وجوداً وعدماً . أضف إلى ذلك أن الزمن المنحدر يشير إلى اللزوم نفسه الذي يفرض جبريته على الفعل الإنساني في قدر مقدور . إن الزمن في الحالين يسقط نفسه ميتافيزيقياً على الإنسان الذي تنحدر حركته الفيزيقية ، جبراً ، على مستوى السلب في التاريخ المتعاقب ، وثبتت هذه

الحركة على نحو أشبه بمحرك سر ، جبراً ، على مستوى الإيجاب في العلم / المعرفة / الأدب المتكرر . وإذا كانت كل دورة للزمن لا تفارق جبرية تكرارها ، فإن جبرية الكائن الدائر معها صورة أخرى من الجبرية نفسها . وإذا كان كل تباعد عن النقطة التي يمثلها الأصل الأول استمراراً في الانحدار المقدور على الكون ، فإن هذا التباعد انحدار مقدور بالقدر نفسه على الكائن الذي لا تفارق جبريته جبرية كونه .

بعبارة أخرى ، إن الجبر الميتافيزيقي الذي يجعل الزمن الدائري هابطاً أبداً يسقط نفسه على الجبر الفيزيقي ، ويغدو الإنسان صورة أخرى للزمن الهابط ، والعكس صحيح بالقدر نفسه . وربما كان الأدق أن نقول إن صورة الإنسان المجهور تسقط نفسها على الزمن فيكتسب وعاء الفعل الإنساني دلالة محتواه المنفى الفاعلية في سياق يؤكد تواشجه الفيزيقي والميتافيزيقي ما يتولد عنه من تصورات اجتماعية وسياسية وإبداعية وأدبية ، لا تفارق صورة الكائن الذي توازي صفته « الاتباعية » صفته « الجبرية » ، بالمعنى الذي يجعل الجبر الملازم لانحدار الزمن التاريخي صورة منعكسة عاكسة للجبر الملازم لانحدار الفعل الإنساني .

تري ما القيمة التي يمكن أن ينطوي عليها « الإنسان » مع هذه المقولة ؟ إنه يتحول إلى كائن مهين ، مطبوع على ما هو عليه ، خَطَاءً بطبعه الذي تسيطر عليه نفس « لوامة » تكرر ضلالتها من عصر إلى عصر ، في الزمان الذي هو صورة الإنسان ومرآته ، حيث يتكرر الفعل الثابت بين فاعله المجازي ومجال فعله . وإذا كان الإنسان مخلوقاً واهياً لا يفارق تكوينه قدرية مساره ، ولا يفارق مساره جبرية انقياده ، فلا سبيل أمامه سوى أن يسلم

زمامه إلى غيره ، متبعاً ، مقلداً ، فقدره المقدور في زمانه المحتوم لا يعنى سوى الوصاية الدائمة على فعله ، والتحديد المسبق لمسار قدرته ، والتوجيه القبلى لحركة عقله ، على نحو يغدو معه هذا الإنسان سجيناً متعدد السجون ، حركته اتباع لما ليس اختياره ، وإبداعه تقليد لما ليس من صنعه .

وإذ تبرر هذه المقولة حتمية الوصاية على الإنسان سياسياً واجتماعياً ، فإنها تبرر معنى « الفرقة الناجية » وتؤكدده ، فالإنسان الخطأ بطبعه لن ينجو من الضلالة إلا بإرادة متعالية عليه . هذه الإرادة يسبق في حاق مقدورها إيقاع الضلالة على البعض ، وإيقاع الهداية على البعض المقابل ، في ثنائية متضادة يتحول معها البشر إلى فاعلين ومنفعلين بالكسب ، بمعنى أقرب إلى معناه الأشعري ، حيث يغدو من اهتدى أو نجا مسئولاً عن الذى ضل أو غوى . ولكن لأن الضلالة ، كالنجا ، مقدورة سلفاً ، فإن خطاب الفرقة الناجية ينطق ما هو مقدور عليها ولها ، فهو خطاب ينفرد بالمعرفة دون غيره ، ويمتلك اليقين دون سواه ، فيتسم بنبرة تسلطية ، قطعية ، قمعية ، على نحو لا يمكن أن يتصف معه هذا الخطاب بأنه خطاب حوارى ، أو خطاب وجود بالمعنى الذى قصد إليه مفكر مثل إريك فروم على سبيل المثال^(١٠) بل تصبح خطاباً أحادى الاتجاه ، تعاليمياً ، أمرياً ، مخايلاً ، يقوم على وهم احتكار الحقيقة نقلاً ، وإيهام الهداية إليها اتباعاً ، وضرورة التصديق بها تقليداً .

وكما أن العلاقة بين هذا الخطاب ومن يستقبله أو يتلقاه علاقة مفروضة سلفاً ، الطرف الأول فيها (المرسل) هو الأعلى والثانى (المستقبل) هو الأدنى ، فإن هذه العلاقة تكشف ، في ترابطاتها ، عن بقية الثنائيات المتعارضة التى تلازم مقولة الإنسان في هذا السياق ، فتشير إلى الثنائية التى

تجعل بعض البشر أفضل من بعض ابتداء ، والرجل أعلى من المرأة إطلاقاً ،
والأنا أسمى من الآخر مقاماً ، وذلك بكيفية يوازي فيها الأدبي الاجتماعي ،
ويبرر بها الدينى السياسى ، فى سياق تشير دواله ، على سبيل التضمن أو
اللزوم ، إلى إرادة حاكم تنفى إرادة المحكوم ، وذات مُتَّبِعَةٍ تحمى نفسها بنفى
حضور الآخر أو التهوين من شأنه ، وتسלט مجتمع ذكورى يحمى تفوقه
الاتباعى بمنطق مؤداه^(١١) :

« ولاختلاط » المرأة مع الرجل فى ميدان العمل تأثير كبير فى
انحطاط الأمة وفساد مجتمعتها . . . لأن المعروف تاريخياً عن
الحضارات القديمة الرومانية واليونانية ونحوهما أن من أعظم
أسباب الانحطاط والانهيار الواقع بها هو خروج المرأة من ميدانها
الخاص إلى ميدان الرجال ومزاحمتهم ، مما أدى إلى فساد
أخلاق الرجال وتركهم لما يدفع بآمتهم إلى الرقى المادى
والمعنوى . وانشغال المرأة خارج البيت يؤدى إلى بطالة
الرجل وخسران الأمة انسجام الأسرة وانهيار صرحها وفساد
أخلاق الأولاد ، ويؤدى إلى الوقوع فى مخالفة ما أخبر الله
به فى كتابه من قوامة الرجل على المرأة .

ـ ٣ ـ

هكذا ينطق إسلام النفط خطاباً إيديولوجياً يستخدم بعض الماضى
لتبرير ما يشبهه من أوضاع فى الحاضر ، ويعمل على بقائها بوسائل
متعددة ، مباشرة وغير مباشرة ، وبكيفية تقلص معها الماضى كله فى بعد
واحد ، ثابت جزئى ، يغدو صورة مثلى لماضى ذهبى لا سبيل إلى مجاوزته
بالإحداث أو التحديث . وذلك بالطريقة التى تقلص بها النصوص

التأويلية للنص الأول في نص واحد ، ثان ، ينفي كل ما عداه من النصوص المغايرة التي أنتجتها الاتجاهات العقلانية التجريبية الحدسية ، فلا يبقى من التراث سوى النص النقلي الاتباعي الذي يدخل من ينطق خطابه ، أو يصدق به ، حظيرة « الفرقة الناجية » ، فالطرق كلها مسدودة على الخلق إلا من لزم الاتباع وحارب الابتداع ، عملاً بقول السلف من الجنبلة^(١٢) :

- من سمع من مبتدع لم ينفعه الله بما سمع ، ومن صافحه فقد نقض الإسلام عروة عروة .

- من أحب صاحب بدعة أحبط الله عمله وأخرج نور الإسلام من قلبه .

وأقل ما يمكن أن يفعله المتبع لهذا الخطاب ، في حالة تصديقه ، والخطاب يبنى لإيقاع التصديق ، هو المسارعة إلى حظيرة « الاتباع » ، والبحث عن السلامة في « التقليد » . ولكن هذا الأقل من الفعل يمكن أن يكون بداية للأكثر ؛ حيث التحول من التساؤل عن معنى الحادثة إلى الهجوم عليها ، والانتقال من رفضها إلى قمعها ، حفاظاً على عروة الإسلام ، وتطبيقاً لمبدأ الجهاد ، وحماية للنفس من « الابتداع » الذي يخرج نور الإسلام من قلب أصحابه ، وأصحاب أصحابه ، ويحشرهم جميعاً ومن يلوذ بهم في ظلمات الكفر ، فالواجب محاربة الحادثة ، والتخريض على الحداثيين ، في خطاب أول ما يقابل سمعنا منه^(١٣) :

« إن من الواجب على كل مسلم رضى بالله رباً ، وبالإسلام ديناً ، وبمحمد صلى الله عليه وسلم رسولا ، أن يجاهد في سبيل إعلاء دين الله بيده ولسانه كل ضال في دين

الله بالابتداع . . . وإن من الواجبات على أهل العلم والإيمان في هذا الزمان مجاهدة أهل التشكيك والنفاق من العلمانيين والشيوعيين والبعثيين والوجوديين الذين يتقنمون بأردية الأدب ويستترون تحت مظلات تحديث أشكال وأساليب الشعر والقصة والرواية والنقد .

ولا تقتصر الوظيفة الإيديولوجية لهذا الخطاب على ما تؤديه من دور أو أدوار داخل الدولة النفطية الخليجية بل تجاوز ذلك إلى أفق الوطن العربي ، ليلعب الخطاب دور الدرع الذي يقى الدولة النفطية من « البدع » الجديدة ، أو المعاصرة ، التي تحمل ما أتى به « أهل التشكيك والنفاق من العلمانية والشيوعيين والبعثيين والوجوديين » من ضلالات « القومية » و « الحرية » و « الاشتراكية » و « الوحدة » تلك البدع التي أسهمت في إنتاجها ، أو تصديرها ، دول المثلث المشرقي (مصر ، سوريا ، العراق) التي سبقت إلى التحديث المادى من ناحية ، والتي اقترن فيها التحديث بأكثر من شكل من أشكال الحداثة الفكرية والإبداعية من ناحية ثانية .

وإذا كانت الحداثة والتحديث وجهين لعملة واحدة طرفها الأول التغيرات المادية التي تصاحب التحديث على مستوى أدوات الإنتاج وعلاقاته التقنية في المجتمع ، وطرفها الثانى التغيرات الابتداعية التي تصاحب الحداثة على مستوى علاقات المعرفة وأدوات إنتاجها في المجتمع نفسه . أقول إذا كانت الحداثة والتحديث وجهين لعملة واحدة لا يتفصل طرفاها في علاقتها الجدلية ، فإن موجات الحداثة والتحديث التي شهدتها دول المشرق العربى التي سبقت إلى التغير ، تحديثا وحداثة ، بحكم ظروف

متعددة ، كانت تصوغ أشكالاً مغايرة من الخطاب ، تشير دواله إلى مدلولات الحرية والعدل والعقلانية والتنوير والعلمانية والتطور والانقطاع .. إلخ ، وغيرها من المدلولات التي لا تكف دوال الحداثة عن الإشارة إليها ، في نسق ينفي النسق الاتباعي وينقض شبكته العلائقية في خطابه الخاص .

ولقد كان إسلام النفط - إلى ما قبل العام السابع والستين - يلعب دور النقيض الذي يقوم بدور الدفاع في مواجهة خطاب الحداثة - التحديث . ولكن « النكسة » وما نتج عنها - على نحو مباشر أو غير مباشر - من انكسار المشروعات الفكرية (القومية / الإنسانية) الكبرى ، وانحسار الثلاثية متغايرة الترتيب : « الحرية ، الاشتراكية ، الوحدة » ، إلى جانب الدوال المصاحبة لها على المستويين الاجتماعي والسياسي ، وما أعقب ذلك من تغيرات اقتصادية موازية للردة القومية والعلمانية ، وما فرضه تفجر الثروة النفطية من تغيرات في سوق العمالة ، وهجرة مثقفي المثلث المشرقي (وغيره) ، وما صاحب هذه التغيرات وتلك الهجرة من تحولات في الترتيب القيمي لدى المثقفين - أقول إن « النكسة » وما نتج عنها قد تركا المجال خالياً أمام إسلام النفط ، ليتقل من منطق التبرير الدفاعي لأوضاع خاصة بدولة خليجية ، أو خصوصية قطرية ، إلى الاندفاع بدعوته إلى الأقطار التي كانت تصدره ، وطرح مشروع بديل ، يعد بتقديم ما عجزت مشاريعها السابقة (القومية / الإنسانية) عن صنعه ، وأصبحنا نسمع من يقول^(١٤) :

« حديث الحل الإسلامي » هو حديث الساعة داخل العالم الإسلامي وخارجه ، هو القضية التي تشغل بال الذين

يرجون والذين يخشون ، بعد ما فشلت كل الحلول البديلة
... وبعد ما بدا أن كل القوى قد تآكلت أو استكانت ...
سكتت كل الأصوات ، وبقي أنصار « الحل الإسلامى »
وحدهم فى الساحة .

وقد زاد من مخيلة خطاب إسلام النفط ، وما يعد به من حل إسلامى ،
انتصار الثورة الإيرانية ، وما صحب بدايتها من وعد بالارتقاء بالإنسان
المسلم وتحريره ، على نحو أسهم (بطرائق غير مباشرة) فى ولادة « اليسار
الإسلامى » وانتشاره النسبى ، حيث الدعوة المجددة بالعودة إلى النص
الأول ، وإعادة إنتاجه تأويلاً ، لكى يسهم فى الانتقال من العقيدة إلى
الثورة ، ويسهم فى تحقيق حلم أن تمتلئ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً
بواسطة « فرقة ناجية » مغيرة .

وبقدر ما كانت الأنظمة السياسية (التقدمية ؟) تتراجع عن أحلام
« الحرية ، الاشتراكية ، الوحدة » التى بشرت بها فى الوطن العربى كله ،
وتكشف عجزها عن تحقيق ما وعدت به جماهيرها ، على مستويات العدالة
الاجتماعية والتحرر القومى والفردى ، وذلك بسبب طبيعتها التى لا تفارق
خصائص « الدولة السلطوية »^(١٥) ، كانت هذه الأنظمة تسعى إلى المصالحة
مع الأنظمة النفطية الخليجية الغنية ، والحصول على الدعم المالى منها . وفى
الوقت نفسه ، انطلقت ثقافة نفطية موازية لإسلام النفط ، تسعى إلى فرض
نماذجها وقيمها المصاحبة لثراء النفط وأنماطه الاستهلاكية ، وتعمل على
تغيير علاقات الثقافة العربية المعاصرة ، وأدوات إنتاجها ، بما يوجه هذه
العلاقات والأدوات إلى ما يشبع المستهلكين (الجدد) ولا يناقض نسقهم

الإيديولوجى أو يهدده من ناحية ، ويباعد بينهم وبوادر الحداثة أو مشروعاتها التى لا تعنى سوى الابتداع من ناحية ثانية ، وتؤكد - بقدر ما تنشر - رواكزها الأصولية التى لا تعنى سوى الاتباع من ناحية ثالثة .

فى هذا السياق ، أخذ إسلام النفط يحتكر لنفسه صفة الخطاب الناجى ، خاصة بعد أن خفت بريق الثورة الإيرانية وما بدا من أن وعداها الحالم بعيد المنال ، وأن أموال النفط هى المنال . أضف إلى ذلك ما يتجاوب به هذا الخطاب مع بنية الثقافة السائدة بين الأغلبية السنية ، حيث المذاهب النقلية الغالبة هى الأصل . وبقدر ما أخذ خطاب إسلام النفط يحتكر لنفسه صفة « الإسلام » بالقياس إلى كل خطاب مغاير ، أصبح كل خطاب يخالف دريئة لأن يوصف بالابتداع ، بالمعنى الذى يتفنى عنه صفة « الإسلامى » ، فى صراع التأويلات المتضادة ، استنطاقا لمعنى مؤول فى حديث افتراق الملة على ثلاث وسبعين فرقة ، اثنتان وسبعون منها فى النار وواحدة فى الجنة ، فإسلام النفط هو إسلام « الفرقة الناجية » ، بعد أن فشل الجميع ونجح أصحاب « الحل الإسلامى » . وكما يقوم خطاب هذا الإسلام بدور التبشير بهذا الحل ، وتقديم مشروعه البديل ، فإنه يقوم بدور الدفاع عن هذا المشروع ، ومواجهة إمكان ولادة مشروعات (يسارية) جديدة ، أو على الأقل عودة مشروعات الخمسينيات الناهضة إلى اقتحام مجاله الحيوى ، وذلك بإعادة الدول التى اقترفت إثم هذه المشروعات إلى هدى « الاتباع » التى لا يعنى - فى هذا السياق - سوى الطاعة السياسية لأنموذج « دولة تسلطية » جديدة فى الخليج والجزيرة^(١٦) .

ولأن خطاب إسلام النفط يطرح نفسه بوصفه المشروع البديل الذى ينبغى

أن يتقدم كل المشروعات ويستبدل بها ، ليفضى بالأمة إلى النجاة ، بعد أن شهدت هذه الأمة ما انتهى إليه ابتداء الفرق الضالة عام ١٩٦٧ ، فإن هذا الخطاب يحاول أن يضيف على نفسه صفة الشمول ، بقواعده التي تنظم الدين والدنيا ، وتمتد من الميتافيزيقى إلى الفيزيقى ، في سياق يصل الفنون بالعلوم ، والمعرفة الدينية بأشكال الفعل الاجتماعى ، وأشكال الوعى السياسى بألوان الوعى الأدبى ، فنسمع عن « نظرية الأدب الإسلامى » ، بوصفها النظرية الناجية في مواجهة النظريات الغاوية ، ويتكرر الحديث عن « المسرح الإسلامى » و « النقد الإسلامى » و « الواقعية الإسلامية في الأدب والنقد » ، جنباً إلى جنب النظريات الناجية الموازية ، حيث « التفسير الإسلامى للتاريخ » و « الاقتصاد الإسلامى » و « علم النفس الإسلامى » و « الطب الإسلامى » أو « نظريات الاجتماع الإسلامية » و « السياسية الإسلامية » . . إلخ (١٧).

وخطاب الحداثة من أهم أشكال الخطاب المضاد لإسلام النفط ، ولعله الخطاب الأكثر أهمية في المواجهة التي نشهدها هذه الأعوام ، بعد أن خفت نبرة غيره من الأشكال الخطابية الأخرى ، نتيجة المتغيرات الجذرية المتعددة ، قومياً وعالمياً . ويزيد من هذه الأهمية أن خطاب الحداثة متعدد الأبعاد ، متباين المستويات ، تقوم وحدته على كثرة لا تنفى انتظامه ، وتنوع مكوناته بما يؤكد حيويته ، على نحو يجعله قابلاً للتقاطع والتداخل مع الأشكال الخطابية « الاشتراكية والقومية » و « الليبرالية » ، وقادراً على تأسيس نفسه بتراث عقلانى مضاد للتراث التقليدى / النقلى / الاتباعى ، وقابلاً لأن يأخذ من « الآخر » دون أن يفقد خصوصيته ، فلقد وصل هذا

الخطاب إلى درجة من تنوع الوعي الذاتى واكتماله ، بعد حوار طويل مع أشكال الخطاب الموازية له ، طوال فترة المد القومى .

ومن الطبيعى أن يمثل خطاب الحداثة نقيضاً صارماً لكل ما ينطوى عليه خطاب إسلام النفط من دلالات ، فالحداثة تعنى الإبداع الذى هو نقيض الاتباع ، والعقل الذى هو نقيض النقل . وهى تؤكد أن المعرفة الدينية شأنها شأن إرادة الفعل الاجتماعى السياسى لا تتشكل إلا انطلاقاً من حرية الفرد وقدرته على الاختيار ، ومن ثم مسؤوليته الواعية فى صياغة أفعاله وتوجيهها ، وفهم عقيدته وتأويلها ، بالمعنى الذى يجعل الممارسة الدينية القائمة على الاختيار وجهاً آخر للفعل الاجتماعى السياسى الذى لا يناقض العدل أو يفارق الحرية ، حيث لا يغدو الفرد العارف - صانع المعرفة ومبدع الفعل - مدعناً إذعان التقليد للجماعة ، كأنه متلق سلبى لا يسهم فى تأسيس معرفة أو صياغة فعل ، بل يغدو منتجاً ، فاعلاً ، مريداً ، مختاراً ، فى صياغة معرفته وأفعاله التى هى مسؤوليته وشرط حرته مع الجماعة وضدها على السواء . إن الفرد الحداثى يتأبى على التأويل النقلى الذى يجعل صورة «الشیطان» تلازم «الواحد» أو من يخالف الجماعة ، ويؤسس صورة الإنسان المغاير الذى يحركه وعى ضدى ، وتوتر معرفى لا تهدأ رغبته فى البحث عن أفق مغاير واعد .

وإذا كانت الحداثة تعنى - فكرياً وعلمياً - البحث الذى لا يتوقف لتعرف أسرار الكون وتعمق اكتشاف الطبيعة ، والسيطرة عليها وتطوير المعرفة بها ، ومن ثم الارتقاء الدائم بموضع الإنسان من الأرض ، فإنها تعنى - اجتماعياً وسياسياً - الصياغة المتجددة للمبادئ والأنظمة التى تتقل بعلاقات

المجتمع من مستوى الضرورة إلى الحرية ، ومن الاستغلال إلى العدالة ، ومن التبعية إلى الاستقلال ، ومن الاستهلاك إلى الإنتاج ، ومن سطوة القبيلة أو العائلة أو الطائفة إلى الدولة الحديثة، ومن الدولة التسلطية إلى الدولة الديمقراطية . بذلك تجعل الحداثة الإنسان جديراً بالصورة التي كرمه الله بها ، حين خلق آدم على صورته واستخلفه على أرضه . وإذا كانت الحداثة تغير عالم هذا الإنسان ، فإنها تسبق ذلك بتغيير إبداعه ، على نحو يغدو معه المفهوم الأدبي للحداثة قرين المغامرة الدائمة في اللغة وباللغة ، لصياغة التساؤل الذي لا ينقطع ، واكتشاف الأفق الذي لا ينغلق ، وتجريب الأداة التي لا تفارق هاجس التوتر والتغير والتجدد .

إن الحداثة - بهذا الفهم - تبشر بإنسان قدرته على التمرد لا تفارق نهمه في التعرف ، وتساؤله الذي لا يتوقف لا يفصل عن تطلعه الدائم إلى إبداع^(١٨) :

يغير اللحمية والسداة والتكوين كأنه يدخل من جديد في سفر
النشأة والتكوين .

هذا الإنسان ليس سجين دائرة الزمن المنحدرة دوماً ، أو مفعولاً لها . إنه الفاعل الذي يحرك زمنه بتمرده ، وبما يمارسه من حرية التي تجعل منه صانع تاريخه ، في زمان يتقدم ولا ينكص ، يتطور ولا يتخلف ، بتراكم الخبرة وإضافة الوعي ومجاوزة السؤال ، حيث يضيف السابق إلى اللاحق ، لا على سبيل الاتساع والاتباع بل على طريق الابتداع والانقطاع .

وإذ ينفي هذا الفهم عن خطاب الحداثة الثنائية الجبرية ، الملازمة لمقولاتي الزمن والإنسان ، فإنه ينفي الثنائية المتضمنة لعلاقة الأعلى /

الأدنى ، ويستبدل بمنطق التقابل غير المتكافئ منطق العلاقة الجدلية ، حيث يتفاعل الحاكم والمحكوم ، السابق واللاحق ، الرجل والمرأة ، الأنا والآخر ، وينتفى معنى الحقيقة الجاهزة ، القبليّة ، سابقة الصنع ، التي ينقلها الأعلى إلى الأدنى ، ويحل محله معنى مقابل لحقيقة نسبية ، متغيرة ، في حالة صنع دائم ، تتشكل في خطاب حوارى ، تسهم كل أطرافه في إنتاجه .

ولأن الحداثة تحيا في مناخ التساؤل المتوتر ، بعيداً عن عبودية التقليد والجبر ، فإنها تتخطى « النموذجية » و « المرجعية » ، وتتحرك في أفق يحدد باستمرار صورة الأشياء وعلاقة الإنسان بها ، على نحو يجعل من خطابها خطاباً يبشر برؤيا جديدة ، هى - جوهرياً - رؤيا تساؤل واحتجاج : « تساؤل حول الممكن ، واحتجاج على السائد » (١٩) . وتتشكل هذه الرؤيا ، في لحظة تاريخية متميزة ، تتقابل فيها الأوضاع ، وتتصارع فيها الاتجاهات السياسية ، وتتصادم المصالح الاقتصادية ، وتزدوج الثقافة في ثنائيات متضادة تضاد السائد / الهامشى ، والثابت / المتحول ، والسلف / الخلف ، والنخبة / الجماهير ، والمستغل / المستغل ، والمتأصل / الوافد ، في سياق اجتماعى يغدو معه خطاب الحداثة معبراً عن (٢٠) :

« التناقض والتصادم بين البنى السائدة في المجتمع ، وما تتطلبه حركته العميقة التغيرية من البنى التي تستجيب لها وتتلاءم معها » .

وإذ يباعد هذا الفهم للحداثة بين خطابها وخطاب إسلام النفط ، تباعد النقائض المتصارعة التي ينفى وجود أحدها حضور الآخر ، فإن هذا التباعد

يصل كل خطاب من الخطابين المتناقضين بنظيره في الحاضر والماضي على السواء . إذ بقدر ما يعود خطاب الإسلام النقطة إلى التراث النقلى ، يستمد منه تأصيلاً ، أو يجد فى اتباعه تبريراً ، فإن خطاب الحداثة يصل نفسه بالتراث العقلى ، التجريبي ، الحدسى ، حيث تتأسس صورة مغايرة للفرد ، الفاعل ، المختار ، المرید ، معرفة وعملا ، فى سياق يؤكد أولوية الفعل الإنسانى فى تأسيس المعرفة وصياغة الواقع ، بكيفية تنفى - بقدر ما تواجه - الأولوية المطلقة للتقليد والجبر ، وما يقترن بها أو يترتب عليها من أولوية التسليم فى علاقة الفرد بالمؤسسة الدينية ، وأولوية الطاعة فى علاقة الحاكم بالمحكوم ، وأولوية النقل فى علاقة الخلف بالسلف ، فى سلسلة المتوازيات التى يتجاوب فيها الدينى والدنيوى ، الاجتماعى والأدبى ، الفنى والعلمى .

وإذ يصل خطاب الحداثة نفسه بأشباهه فى تراث الماضى ، فإنه يصل نفسه بما يدعمه فى إنجاز الحاضر ، ويتأثر تأثر التفاعل والحوار بحداثة الآخر ، مكرراً بذلك الآلية التى انطوت عليها تجليات الحداثة العربية دائماً فى عصور التراث ، حيث يتخلق الوعى الضدى للحداثة من الإدراك المتمرد لصورة الحاضر موصولة بماضى الأنا وحضور الآخر على السواء .

وكما حدث فى الحركة الأولى للحداثة العربية التى تأسست ملامحها منذ القرن الثانى للهجرة ، مؤسسة بذلك أول أشكال الانقطاع الابتداعى ، العقلى ، ومن ثم بداية الصراع مع التيار النقلى الاتباعى ، حيث تفاعلت هذه الحركة مع الآخر الذى أنتج ثقافة العالم القديم (الهند - فارس - اليونان) تفاعل الفكر الذى لا يكتمل وعيه بذاته إلا بتأملها فى آخر سواه ، بعيداً عن

منطق التقليد أو التسليم الذي يتناقض مع الوعي الضدى الذى لا بد أن ينطوى عليه كل خطاب حدائى ، حدث الأمر نفسه فى خطاب الحداثة العربية المعاصرة ، حيث تخلق وعيها الضدى من إدراك صورة الحاضر موصولة بماضى الأنا سلباً (حيث تراث النقل والاتباع) وإيجاباً (حيث تراث العقل والابتداع) وحضور الآخر سلباً وإيجاباً فى آن .

ـ ٥ ـ

كيف يستجيب الخطاب الإيديولوجى لإسلام النفط إلى الحداثة ؟ إنّ الصدام واقع لا محالة ، فالحداثة لا تمثل نقيضاً معرفياً للأسس القارة التى يتكون منها إسلام النفط بل تمثل نقيضاً وجودياً واجتماعياً وإبداعياً . ولا يتوقع المرء من الخطاب الإيديولوجى لإسلام النفط سوى الاستجابة العدائية إلى الحداثة وخطابها الضدى . ولكن عنف هذه الاستجابة ، والحدة البالغة التى يتحول بها الرفض إلى حرب قمعية للحداثة الأدبية بوجه خاص ، بوصفها طليعة الحداثة ، وتعدد أشكال هذه الحرب وتنوع وسائلها الإعلانية - الخطبة فى المسجد والحفل ، الكاسيت ، المنشورات والملصقات فى معاهد العلم والجامعات والمتدييات ، المجلة ، الكتاب - كل ذلك يتطلب التفسير ويفرض التحليل .

ويبدأ التفسير بما ينتج عن الحداثة نفسها من صدمة تهدد أبنية الوعي الاجتماعى السائد من ناحية ، ومن استجابتها إلى متغيرات التحديث فى هذه المنطقة من ناحية ثانية . إن لحظة الحداثة قرينة لحظة التحديث . قد لا تتطابق اللحظتان تماماً . ولكن ما بينهما من علاقة متعددة الأبعاد تجعل من انبثاق إحدى اللحظتين علة ، أو بشارة ، أو علامة على انبثاق اللحظة

الثانية . ولا يمكن لمجتمع أن تتطور أدوات إنتاجه المادى ، فى مستويات متعددة ، دون تحديث يحمل بذور الحداثة فى طياته ، على نحو ذاتى من داخل المجتمع ، وعلى نحو يجاوز الداخل إلى الخارج ، حيث يفتح المجتمع على غيره ، مهما كان حذره ، ويتقبل حداثة الآخر ، كما تقبل وسائل تحديثه . وإذا كانت لحظة التحديث ترتبط بتغير أدوات الإنتاج المادى وتغير علاقاته ، فإنها تعنى - من ثم - ما ينتج عن هذا التغير ، أو يوازيه ، على مستوى عمليات إنتاج المعرفة وعلاقاتها ، على نحو يؤدي إلى تولد تناقض بين أبنية المجتمع السائدة وما تتطلبه أدوات التحديث وعلاقاته ، مادياً ومعرفياً ، من أبنية تستجيب إليها وتتلاءم معها .

وأحسب أن المجتمع فى الخليج والجزيرة قد وصل إلى مشارف هذه اللحظة ، وأن عنف الاستجابة المضادة إلى الحداثة ، والنبرة الهجومية عليها يرتبطان بالشعور بهذه اللحظة المزدوجة ، والخوف من أن يصل التناقض بين طرفيها إلى ما يهدد المجتمع ، فالحداثة ليست خطراً وافداً فجسب ، بدعة طارئة يحملها المتعلمون المتكاثرون من الخارج ، أو ينقلها المثقفون عن الآخر البعيد ، وإنما هى - فضلاً عن ذلك - عنصر ذاتى ، وعى ضدى يتولد داخل أبنية المجتمع ، ومن صميم علاقاته ، ونتيجة تغيراته الذاتية التى هى علامة على بواده تحول آت . قد يكون الوعى الضدى المتولد ثانوياً بالقياس إلى أبنية الوعى السائدة ، ولكن تلك طبيعته الهامشية دائماً . أضف إلى ذلك أن ما يتصف به من إغواء وقدرة انتشارية ، وعدوانيته المرتبطة بآليته الدفاعية ، تجعل منه عنصراً خطراً لا بد من استئصاله وبتره ، دون هوادة أو تردد ، فى استجابة قمعية .

هذه الاستجابة يومية عنفها إلى دوافعه الاجتماعية السياسية المضمنة .
لكن هذه الدوافع تنكشف خلال أقاويل دالة في وصف هذه الحداثة
وأصحابها الذين « يريدون الانطلاق بلا ضوابط وبلا معايير في كل شيء » ،
في الفكر والأدب ، وبالتالي في الحياة عموماً ، « والذين » يسعون من خلال
الغموض إلى إنشاء وإيجاد واقع فكري جديد ، منفصل ومقطوع عن واقع
الأمة الفكرى وماضيها العلمى والعقلى والأدبى . إن الحداثيين « أصحاب
فكر تغيرى ، يسعى لتغير الحياة » ، فهم « ينادون بإلغاء كل شيء » ،
و « يسعون لكى يفرز هذا الفكر حركة اجتماعية خاصة » ، و « لا يرضون
بالتغير السلمى ولا يقرونه وسيلة من وسائلهم » (٢١) .

وبغض النظر عن صدق هذه الأقاويل أو كذبها ، فإنها تكشف عن
البعد الاجتماعى الكامن وراء عنف الاستجابة ، وفي الوقت نفسه تشير إلى
موقف دفاعى يغطى خوفه بالغلو في عنفه ، خصوصاً حين تبرز الإشارة إلى
ما في الحداثة من « فكر تغيرى » يستثير الآلية الدفاعية لخطاب إسلام
النقط ، فكلما ازداد هذا الخطاب خوفاً من الحداثة ازداد عنفاً في الهجوم
عليها ، من حيث هى (٢٢) :

- « منهج فكرى ، ذو نظرة محددة للكون والحياة والإنسان
وعلاقتها ببعضها وبدايتها وغايتها ونهايتها » .
- « منهج شمولى . . . يمنح الحياة بعداً جديداً ، وينشئ فيها
واقعاً جديداً » .

- « منهج فكرى متميز يسعى لتغير واقع الحياة ، ليتفق مع ما
يطرحه ذلك الفكر من مفاهيم وأساليب للحياة ، ومن نظرات
خاصة لصياغة الإنسان وفق معطيات ذلك الفكر » .

مما يؤكد أن الحداثة - عند خصومها - ليست تصورات جزئية خاصة بمدرسة أدبية أو حركة فنية ، وإنما هي « رؤيا عالم » تهدد العالم الذي ينطقه إسلام النفط ويبرره ، بما تحمله هذه الرؤيا من حلم عن « واقع جديد » يؤدي إلى « إلغاء كل شيء » .

- ٦ -

ومن اللافت للانتباه أن الخطاب المعادى للحداثة لا يصل إلى ذروته وأقصى عنفه إلا إزاء النص الشعري الذي يعبث بتصويراته النقلية عن الإنسان ، أعنى النص الشعري الذي يحرك الرعب الاجتماعي من الحداثة ، وينطق رفض المقولة المضمنة عن الإنسان المجهور ، فيفجر صورة الإنسان الخانع ، الراضى بما قسم له ، ويستبدل بها صورة إنسان آخر ، مختار ، مريد ، قلق ، متوهج برغبته في المجاوز ، متلهب بحلمه في الصعود إلى ما ينفى به جبرية سجنه في طقس القدر ، وتقليدية معرفته في طقس الوطن ، على نحو أقرب إلى ما يومية إليه المقطع التالي من قصيدة عبدالله الصيخان « كيف صعد ابن الصحراء إلى الشمس » (٢٣) :

اصعد يا حبة قلبى ، اصعد

ستلاقى رهطا يسترقون السمع على درجات الكون ،

فحادثهم ..

اسمع ما يعطيك مفاتيح الأشياء وما يمنع ساقتك في

الرياح مدى ويديك نهار .

هذى آخر عتبات الكون الكامل .

أنت الآن على لب منها فادخل .

وتيمم بالنار وصل .

تأمل ما حولك .

رأوج بين الرمل وبينك ، وبين النار وبينك ، وبين الماء ،
وبينك ،

وادخل في جدل الأشياء .

أنت الآن ترى .

أنت الآن .

ترى .

إزاء هذا الإنسان المتطلع إلى امتلاك مفاتيح الأشياء وسر الحركة ، المتيمم
بنار الثورة ، الذى يدخل في جدل مع الأشياء ليرى ويكتشف ، ويندفع في
التجربة الحية ، خطوه الريح ، إلى آخر عتبات الكون : حيث النار رمز
المعرفة والتجدد والخلق والتمرد ، والماء رمز الولادة الجديدة والتخلق - إزاء
هذا الإنسان يتفجر عنف خطاب إسلام النفط ، وتتوجه حملته القمعية .
قد تتغير الأساليب وتتحرك في اتجاهات متنوعة ، لكنها تبدأ من هذا
الإنسان ، ابن الصحراء الجديد ، الصاعد إلى الشمس .

والخطيئة الأولى لهذا الإنسان الجديد التى تتفرع عنها كل خطاياہ ،
وتنبثق عنها كل آثامه ، هى التمرد الذى يؤكد حرية وإرادته ، وقدرته
الخلاقة التى تنفى ما طبع عليه من جبر ، وما فطر عليه من « تقليد » . هذه
الخطيئة تضع الإنسان الجديد ، ابن الصحراء ، مباشرة ، فى مواجهة
صدامية حتمية مع « القدر » المقدور عليه تأويلا لا نصا ، أعنى مع الصيغة
الاتباعية للقدر السائدة فى نصوص الإسلام النفطى و مكونات خطابه ،

بكل ما تنطقه هذه الصيغة وتؤكدده من دلالة اجتماعية تكمن وراء سطح الدلالة الدينية ، وتبرر تأويلها على هذا النحو دون ذاك . هذه الخطيئة تتكرر لافتة في هجوم الإسلام النقطة على فكر الحداثة وإبداعها ، وتزداد إلحاحا في الشعر بوجه خاص ، وتتجلى في أقوال من قبيل :

- « عدوان شرس على المفهوم الإسلامى للقدر » .

- « إنهم يعمدون إلى العبث بالمفاهيم والمقومات الدينية

ويستخفون بمقام الألوهية ويهزون بالقدر » (٢٤) .

- « في هذين البيتين ما يشعر بالتذمر من القضاء والسخط عليه » (٢٥) .

- « ظهر في الأدب العربى الحديث اتجاه نحو العبث بالمفاهيم الدينية العليا والاستخفاف بمقام الألوهية ، ونشر الصور والعبارات التى تهون من شأنها ، بل وتتطاول فى وقاحة كبيرة عليها ، وتصور القدر على أنه ظلم محض ، يعاند الرغبات البشرية ويجس لحظات السعادة عن البشر ، وتصور الإنسان على أنه بطل يقوم بمغامرات ومجازفات تتحدى سلطانه » (٢٦) .

هذه الأقوال مثال على غيرها ، وكثرتها اللافتة لا تختلف عن إلحاحها فى ما تدل عليه . وهى تتوجه إلى مقاطع وقصائد لشعراء الحداثة ، خارج منطقة الخليج والجزيرة وداخلها على السواء ، وتنهمر كالحراب على كل أدب حدائى .

ولكن ثمة قصيدة نالت دون غيرها أكبر قدر من هذه الحراب ، ونال

صاحبها أكبر قدر من الهجوم ، بوصفه رمز الحداثة والتحديث البارز في هذه المنطقة . أعنى عبد العزيز المقالح ، الشاعر اليمني الذى جاوز إبداعه أفق المنطقة ، وصار أحد أعمدة الشعر العربى المعاصر .

ونخطيئة هذا الشاعر هى خطيئة أقنعتة الإبداعية ، تبدأ بالرغبة فى مجاوزة زمن الثبات والجمود والاتباع ، ومن ثم « الخروج من الجلد » وتنتهى بفعل « الكتابة بسيف الثائر على بن الفضل » حيث القلم الذى يتحول إلى سيف ، والأحرف التى تتلأأ بالوعد (٢٧) :

كل حرف لسان من الماء

حنجرة يتوقد فيها

الحنين إلى الفعل

يشتاق ،

يرفض ،

يعتصر السحب المبحرات على الغيم مرنا

ليفسل جذب القرى .

و « الحنين إلى الفعل » - فى هذا السياق - قرين « نجمة الصبح » التى تطلع من « قفص الليل » ، وتغدو « شمسا » تشرق فى قصيدة « الكتابة بسيف الثائر على بن الفضل » ، على نحو يتجلوب ودلالة صعود ابن الصحراء إلى « الشمس » فى قصيدة عبد الله الصيخان .

ولكن « الحنين إلى الفعل » - عند المقالح - يبدأ برفض ما يسجن الإرادة ، وتأکید الحرية المناقضة للجبر ، والزمن ، والتقاليد ، والرجال

الخارجين من بطون الكتب الصفراء في كل عصور التاريخ . إن « قدر » الإنسان هو « اختياره » واختياره شعار حريته وعلامة مجده ، فالاختيار فعل ، حركة صوب الآتى ، وصل للانقطاع الذى يفصل بين زمن الرماد .. وزمن الورد ، لأنه الإرادة التى تعى حضورها والوعى الذى يؤكد وجوده ، والكتابة - الفعل التى تهز جذوع القبيلة ليخرج من طلعتها وطن منتظر .

هكذا أصبح عبد العزيز المقالح « أحد سدنة الحداثة المشهورين » من الذين نالوا مرتبة الإمامة عند الحداثيين لدينا ، فيما تؤكد « الكاسيتات » التى تم توزيعها فى المملكة السعودية والتى نشر بعضها فى مجلة « الناقد » . وأصبح المقالح - كذلك - « شاعر الرموز المرفوضة » فيما تؤكد إحدى المقالات المنشورة بمجلة « الدعوة » السعودية . وهو « ملحد خبيث » فيما يؤكد كتاب « الحداثة فى ميزان الإسلام » ، حيث نواجهه المزيد عن « صاحب الفكر اليسارى ... المغرم بماو الشيوعى الصينى .. صاحب القصيدة الشهيرة » . وذلك كله من قبيل العينة التى تكشف عن بعض ما يواجهه هذا الشاعر الكبير ، الناقد اللافت ، من اتهام وهجوم . ولكن ما القصيدة الشهيرة التى أنصب عليها الهجوم ، واتهم الرجل بسببها بالإلحاد ؟ إنها قصيدة « الاختيار » التى نذكرها كاملة لنرى سبب الاتهام (٢٨) :

بين الحزن الراكع والموت الواقف ،

أختار الموت .

بين الصمت الهائى والصوت الدامى ،

أختار الصوت .

بين اللطمة والطلقة ،

بين السوط وبين السيف ،

أختار السيف .

هذا قلزى . .

هذا مجدى . .

هذا شوق الإنسان

- ٢ -

كان الله - قديما - حبا ، كان سحابة ،

كان نهارا في الليل ،

وأغنية تتمدد فوق جبال الحزن .

كان سماء تغسل بالأمطار الخضراء تجاعيد الأرض .

أين ارتحلت سنفن الله . . الأغنية ، الثورة ؟

صار الله رمادا ،

صمتا ،

رعبا في كف الجلادين ،

أرضا تتورم بالبترول ،

حقلا ينبت سباحات وعمائم .

بين الرب الأغنية الثورة ،

والرب القادم من هوليود ،

في أشرطة التسجيل ،

في رزم الدولارات ،

رب القهر الطبقي . .

ماذا تختار ؟

- أختار الله . . الأغنية ، الثورة .

- ٣ -

كان الحب ربيعاً لفصول العام ،

كان فتاة قدماها الخضروان على البحر ،

وكفاها للشمس ،

تمتد جدائلها فوق تلال الشعر الخضراء ،

في نهديها خبزٌ وسريرٌ للعشاق ،

في شفيتها خمر الحلم الأحمر .

شاخت أشجار الحب ، ذبلت عيناه . .

احترقت أوراق الأشعار ،

صارت كل فصول العام شتاء .

صار الحب نقوداً ،

صارت كل قلوب الناس جليداً .

بين الحب الصفة ، والحب الشعر ،

ماذا تختار ؟

- اختار الحب .. الشعر .

■ ٤ ■

كان الأمس طوبولا ، أضرحة .. صوتا مشلولاً ،

سيفا يثمر بالدم ،

واليوم .. عجوز حبلى تتألم .

طال مخاض الأيام .

ماذا يخفى البطن المنفوخ ؟

جيلا .. فأرا ؟

بين الجبل الموعود ، وبين الفأر الواعد ،

بين الأمس القاتل ، واليوم المقتول ،

ماذا تختار ؟

أختار غدا .

إن دلالة عنوان القصيدة نفسه - الاختيار - لافتة بما تؤكد من تمرد على «الجبر» و «القدر» الملازمين لمفاهيم الإنسان التي ينطوى عليها الخطاب النقلي الاتباعي ويبررها . أما القصيدة نفسها فتنبئ كلها على ثنائية

متعارضة تنسرب رأسيا وأفقيا عبر مقاطعها الأربعة ، فتصوغ دلالة متناقضة الطرفين ، وجود أحدهما نفى لوجود الآخر . وفي الوقت نفسه يشير حضور كليهما إلى ما هو غائب ، ويومئ إلى النص على سبيل التضمن أو اللزوم . أما التضاد الذي تنبنى عليه الثنائية المتعارضة فيضع « إنسان - التقليد » مقابل « إنسان - الاختيار » . يلتصق الإنسان الأول - القديم (في المقطع الأول) بالحزن الراكع والصمت الهاني ، والإذعان إلى اللطم ، والخنوع إلى السوط . ويتحالف التأويل الديني الذي يبرر وجوده (في المقطع الثاني) مع النخبة التي تملك السلطة والثروة التي تناقض الحب والشعر (في المقطع الثالث) والتي تحيل الماضي إلى صوت مشلول وطبول جوفاء وسيوف تشرم بالدم (في المقطع الأخير) . في مقابل هذا الإنسان ، يتخلق إنسان آخر ، يتمرد لا يذعن ، يختار الموت الواقف والصوت الدامي والطلقة التي تأتي بالنهار والسيف الذي يصعد بالغد (في المقطع الأول) ، وصورة الله العادل الذي استخلفه على أرضه وخلقه على صورته (في المقطع الثاني) ، ويختار الحب والشعر رمزين للتجدد والإبداع (في المقطع الثالث) والمستقبل الذي يتولد بين الأمس القاتل واليوم المقتول (في المقطع الأخير) .

هذا « الاختيار » الحاسم الذي تنطقه القصيدة تؤكد حركتها التكرارية المتعاقبة ، ويؤكد التتابع اللافت للفعل « أختار » ، حيث « الأنا » تؤكد حضورها الفاعل وضميرها المستتر وجوبا . وتتابع المدلولات التي توازي حركتها حركة دوالها ، لا تسبقها الدوال أو تصدرها ، كي لا ينصرف الانتباه من المحمول الأهم إلى الحامل المهم ، فلا استعارات مركبة ، أو تداخل في الزمن ، أو امتداد كتابي في الصورة ، بل تصدر المدلولات

جازمة، مباشرة ، قاطعة ، موجزة التراكيب ، إنشادية الدوال ، شفاهية التكوين في غير حالة ، لتؤكد فعل الاختيار وطبيعته الحاسمة التي تستبدل بالإنسان القديم المقدور إنساناً جديداً قادراً .

وعندما يتحول مفهوم القدر بفعل الاختيار ، ويغدو مرادفاً للاختيار نابعا من داخل الإنسان ، لا يهبط عليه من الخارج كالجبر أو القهر ، عندئذ يتحول مفهوم الألوهية نفسه ، وتتجاوب الدلالات الرأسية مع الأفقية ، لبرز من الثنائية المتعارضة في طرفها الأول الدال المنفى - « رب القهر الطبقي » - الذى يغدو علامة على عصور يشيخ فيها الحب (الإنسان) والشعر (الإبداع) ، وسلاحا يلزم سوط الجلادين ورعب المجلودين ، وتبريرا تأويليا يضع الشرع في خدمة الحكم ، فيقلص الشرع إلى سبحات وعمائم ، ورزم من دولارات تبرر كف الجلادين ، وتبارك الرب القادم من « هوليود » كى يسرق أرضا تتورم بالبترول ، بين الأمس القاتل واليوم المقتول .

إن نفى الدال الذى ينطوى على « رب القهر الطبقي » يبدأ بوضعه إزاء نقيضه « رب الأغنية - الثورة » . والمدلول المراوغ الذى يرمى إلى منتجى صورة هذا « الرب » يعابته الدال الذى يكشف - بالمجاورة - عن تلازم ما تخفيه « العمائم » ، أو تتوجه إليه « سبحات » المسبحين من « رزم الدولارات » من ناحية ، و « الرب القادم » فى « أشرطة التسجيل » من « هوليود » من ناحية ثانية . وذلك تقابل يفرض نفسه على القارىء كى يختار ، بدوره ، فى سياق الصراع الاجتماعى المكبوت ، والنص الأوسع لما لا يقال ، بين « رب القهر الطبقي » فى التأويل النقلى الاتباعى و « رب العدل » الذى يتجلى مناقضا للأمس القاتل واليوم المقتول ، وقرين الأغنية التى تذيب جبال الحزن

وتغسل بالأمطار الخضراء تجاعيد الأرض ، ومباركا الفعل الإنسانى (الحب ، الشعر) الذى تتولد منه شمس التكوين وأفعال الخلق . وإذ تقوم الحركة الأفقية للدوال على التقابل بين هذا « الرب » وذاك ، فإن التقابل يسقط نفسه رأسيا ، فيلازم « رب القهر » غياب الحب والخصب والإبداع ، واغتراب الإنسان فى عالم التقود ، وتحول الحاضر إلى أضرحة وطلول وأصوات مشلولة ، ليبرز النقيض الذى يبارك الغد الطالع من رحم الفعل ويؤكد اختياره .

وتفرض حدة هذا التقابل فى القصيدة نفسها على القارئ الذى يغدو وعيه مجالا لحركتها الأفقية والرأسية ، بكيفية موازية للعملية الاستبدالية التى يتبادل بها الضمير « أنا » موضعه مع الضمير « أنت » ، فى حركة المحولات اللغوية التى تجعل من وعى « الأنا » وعى « الأنثى » ، فتتقل « الأنثى » من حياده إلى انحيازه ، ومن سلب التلقى إلى إيجاب الإسهام ، فتخرجه من ثباته ، وتقذفه خارج عجزه وتضعه إزاء مصيره ، وتعلمه معنى أن يختار.

ترى ماذا يحدث لو اختار القارئ أن يختار ؟ إن كل شىء يتغير . يتحرر النص الأول (الإسلام الأصل) من النص الثانى (إسلام النفط) ، ويفقد النص الثانى سطوته ، فينفتح الأول على آفاق العالم الحديث وتنفتح عليه : وفى الوقت نفسه ، يتحرر الإنسان من القدر المقدور عليه اجتماعيا وليس دينيا ، ويتأسس وعيه الحديث الذى يعيد إنشاء علاقته بنفسه والعالم من حوله . وذلك هو الرعب الذى تنطوى عليه دوافع إسلام النفط فتصبح آلية دفاع مضاد ، تستهل بهذه الصرخة :

« الله أكبر ، لقد استبان الصبح لذي عينين ، فلم تعد الحداثة مجرد قوالب أدبية وأشكال تعبيرية للشعر والثر والنقد ، كما يصرون ويريدون أن يقتنعونا ، كلما أراد أحد أن يعترض عليهم ، بل هي منهج شمولي أتوا به لكى يمنح الحياة بعدا جديدا ، وينشئ فيها واقعا جديدا » [ص ٥٤] .

ـ ٧ ـ

ولكن كيف تنبنى هذه الصرخة ؟ وكيف تتشكل المنطوقات الخطابية الآلية الدفاعية ؟ إنها تنبنى وتتشكل بالكيفية التى ينبنى بها كل فعل إيديولوجى يتجه بمبناه إلى غايته ، أعنى بواسطة « التخيل » (٢٩) الذى يراوغ به الفعل علة إنتاجه ، ويبرر الغاية من هذا الإنتاج ، بصياغة منطوقات متشابكة ، هى مصاحبات وترابطات دلالية ، تخفى التوجهات التى ينطلق منها الفعل ، وتحول دون إدراك علة الأولى على مستوى الإرسال من ناحية . وتوقع الإيهام الذى يتعدى بمن يستقبل الخطاب من الحياض إلى التعاطف ، ومن التشكيك إلى التصديق ، ومن المعاندة إلى التسليم ، ومن الانفعال إلى الفعل ، على مستوى تلقى هذا الخطاب من ناحية ثانية .

وأول خطوة فى ذلك هى ما يمكن أن تسميه « التحويل الدلالى » ، حيث يتلاعب الخطاب بالدوال ، فى عملية تبرير دفاعى ، تستبدل بالدوافع الحقيقية دوافع بديلة ، على نحو يصرف المتلقى عن التساؤل عن معنى الحداثة ، ويعجل به إلى نقيضها قبل أن يتعرفها ، ويسرع بجذبه إلى هذا النقيض بإيقاع صفة الإسلام عليه وحده ، وإثارة انفعالات المتلقى بما يسبق رويته ، ويطنى على عقله ، ويستثير مكنوناته الوجدانية اللاشعورية ،

فيستجيب (المتلقى) إلى الخطاب تخيلا ، بالمعنى الذى يقوم به التخيل .
مقام الرواية ، أو يسبقها حين يعاجل المتلقى بالانفعال الذى يقوده إلى
تصديق لا روية فيه ، أو قبل أن يستدرك برويته ما يبنى عليه فعل
التخيل ، أو ما ينطوى عليه من تزييف لوعيه .

فى سياق هذا الفعل ، تضافى صفة « الإسلامى » على كل ما تقترب به أو
تلامسه سحرا تخيليا ، هو سحر المجاورة ، بغض النظر عن مدى انفراد
الموصوف بالصفة أو انطباق الصفة على الموصوف ، فالمقصود بالتخيل هو
التغطية على ذلك ، واستغلال ما للمجاورة الصفة / الموصوف من فاعلية
إيحائية توهم الانفراد والمطابقة ، عندما تصل المدلولات المصاحبة
للموصوف ، بالمعنى الذى يجعل من الموصوف صورة عاكسة للصفة ، تتحد
معها وتكتسب قيمتها . هذا على مستوى الحضور ، أما على مستوى
الغياب ، فهناك الوجه المناقض لسر المجاورة ، حيث إيهاء الحاضر من
مجاورة الصفة / الموصوف إلى شبيهها / نقيضها الغائب ، على نحو يوقع
جاذبية الصفة على ما يجاورها حضورا ، وينفيها عن ما يقابله غيابا .

هكذا تدخل الصفة « إسلامى » كل ما يتصف بها - « أدب إسلام » ،
اقتصاد إسلامى » . . إلخ - دائرة الإسلام . وفى الوقت نفسه ، تخرج كل
مالا يتصف بها ، من مقابلات الموصوف ، أو موازياته على مستوى
الغياب ، على نحو يتقابل معه « الإسلامى » و « غير الإسلامى » التقابل
الذى يوهم دخول الثانى دائرة النقيض التى تبدأ بضلالة البدعة وتنتهى
بالكفر . بعبارة أخرى ، إن صفة « الإسلامى » تقوم بدور الحصر الذى
يقصر « الهداية » على الموصوف بها على مستوى الحضور ، وتقوم بدور

الإزاحة التي تستبعد المدلولات الضمنية للصفة عن غير الموصوف بها على مستوى الغياب ، فيقع الغائب العارى من الصفة موقع النقيض لها .

ويترتب على إيهام المخيلة الخاص بسحر المجاورة ، ويلازمها ، إيهام آخر ، يرتبط بانتقال معنى الصفة من منطوقها إلى ناطقها ، أى من الخطاب إلى منتج الخطاب ، فصفة « الإسلامى » تصل المنطوق بالناطق في هذا السياق ، وتنتقل من الكلام إلى متكلمه ، بالمعنى الذى يوقع صفة الفعل على فاعله ، فيغدو فاعل الخطاب هو « الفرقة الناجية » ، أو من يمثلها وينوب عنها وينطق بلسانها ، في مقابل نقيضه الغائب عن السياق ، حيث الفرق الضالة . وإذا يوقع الإيهام صفة المنطوق على ناطقه تشير صفة « الإسلامى » إليهما معا ، فتدل على « الكلام » و « المتكلم » فى آن ، وتعذى بمستمع الخطاب من التصديق القبلى للكلام (الإسلامى) - بحكم العقيدة - إلى التصديق البعدى للمتكلم (الإسلامى) - بحكم إيهام المائلة .

فى هذا السياق ، تظهر الدلالة التخيلية لكتب من مثل « الحداثة فى ميزان الإسلام » ، حيث يوهم العنوان أن فاعل الخطاب ، ابتداء ، هو الناطق باسم الإسلام حصرا ، على نحو يفضى إلى إيهام أن الخطاب المنطوق فى الكتاب هو خطاب الإسلام إطلاقا ، وليس تأويلا من التأويلات الاتباعية التى تؤكد لها خطبة الكتاب ، حين نقرأ - بعد الحمد والاستعاذة :

«وبعد ، فإن الله شرف هذه الأمة حين بعث فيها نبيه وأنزل

كتابه ، وجعلها خير أمة أخرجت للناس ، تأمر بالمعروف وتنهى

عن المنكر ، متبعة لا مبتدعة » . [ص ١١] .

ويلفتنا ذلك إلى ما يقوم عليه عنوان « الحداثة » (في ميزان) الإسلام « من إضمار لتقابل ضدى ، يرتبط بالثنائية المصاحبة لدلالة كِفَتَى « الميزان » ، حيث التناص الذى يشير به « الميزان » إلى الشريعة التى يتناصف بها الناس ، وإلى قياس الأعمال يوم القيامة وإظهارها على رموس الأشهاد ، فى التقابل الذى تتضمنه الآيتان : ﴿ والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ، ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون ﴾ [٨-٩ / الأعراف] . وإذا وصلنا الدلالات المتناصة لدال الميزان بالدلالات المصاحبة لدال « الإسلام » نجد أن دلالات الإضافة - « ميزان الإسلام » - تناص بدورها ، على نحو يضع « الإسلام » و - من ثم - « الهداية » فى إحدى كفتى الميزان ، وياعد بينها و « البدعة » و « الضلالة » اللتين تقعان فى الكفة المقابلة ، فتعارض الحداثة مع الإسلام (الاتباعى) وتهبط بها كفة ميزانه مع « البدعة » و « الضلالة » إلى « النار » ، حيث فريق من ﴿ حق عليهم الضلالة إنهم اتخذوا الشياطين أولياء من دون الله ويحسبون أنهم مهتدون ﴾ [٣٠ / الأعراف] .

هذه النتيجة هى ما ينطقه كتاب « الحداثة فى ميزان الإسلام » ، إذ تغدو الحداثة قرينة الخروج على الأصل الثابت (إسلام - الاتباع) ؛ حيث يتضمن معنى « الضلالة » الانحراف عن الطريق المستقيم ، فيلازم معنى الضياع والجهل ، والتلف والهلاك ، فى شبكة من الدلالات المتناصة التى تتناقض فيها الضلالة مع الهدى والضلال مع الحق . ويغدو الضال قرين الشاة التى فارقت القطيع ، حين يضلها الشيطان عن طريق الاتباع إلى تيه الابتداع المفضى إلى الهلاك .

وللهلاك دوال متراكبة في هذا الكتاب ، ولكنها تدور في ثلاثة حقول دلالية متصلة : أولها الكفر والإلحاد في دائرة الدين ؛ وثانيها الانحلال والانحراف في دائرة الأخلاق ؛ وثالثها العمالة والخيانة في دائرة الأمة . وهي الدوائر التقليدية التي يرمى بها كل من يخرج على إطار السائد في الثقافة العربية ، منذ هيمنة أهل النقل من أنصار الاتباع . ولكن ليس تكرار الاتهام هو المهم ، فالأهم ما ينطقه ويصاغ به .

وإذا توقفنا عند الدائرة الأولى وجدنا أن ما يجمع أهل الحداثة هو التمرد والانحراف عن دين الله والرفض لشريعته [٢٦] فأول « ملامح انطلاقتهم الحديثة هو استبعاد الدين تماما من معاييرهم وموازينهم بل مصادرهم » [٢٩] . وتحت ستار الحرية في الإبداع ، يهاجمون اللغة العربية « لعلمهم أن هذه اللغة هي وعاء الشرع » [٤٥] . إن الحداثة - بعبارة أخرى - « منهج حياة جديدة يسعى دعائها لإحلالها مكان الإسلام عقيدة وسلوكا ونظاما للحياة في هذه البلاد » [٦٥] . وهي تتضمن « الاستهزاء بالإسلام كدين . . . والنيل من رسول صلى الله عليه وسلم أو كتابه الكريم » [٦٨] و « انتهاكا لقدسية القرآن وحرمة وابتدالا لما اختص به على مر العصور والدهور » [٧٦] .

هذه الأوصاف للحداثة والحداثيين بالكفر تقوم على تخيل إرهابي ، يتصل بما يمكن أن يمارسه الخطاب من قمع ، أو يعكسه من سلطة ، خصوصا حين تتراصف في هذا الخطاب دوال عنف ، ذوات قدرة قمعية إرهابية ، حاسمة من حيث ما تفجره أو تحركه من عمليات تناص لسياقات ونصوص ، تنشط في لاوعي مستقبل الخطاب على مستويات عدة ، تعمل

على تفاعلها بنية الثقافة التي يغلب عليها الاتباع والتقليد ، وبنية الدولة التي يغلب عليها التسلط والقمع ، وبنية المجتمع الذي يغلب عليه الخوف والإذعان ، وذلك في متوالية تؤجج عمليات التناص الدينى السياسى الاجتماعى فى لاوعى المتلقى ، حيث تتجاوب المخزونات اللاشعورية الملازمة لسلطة الدولة الإرهابية وأجهزتها القمعية وعنقها اللاإنسانى ، والمخزونات المصاحبة للقيم الدينية ، حيث الخوف من عذاب القبر والرعب من نار الآخرة ، والمخزونات التى تتضمنها القيم الاجتماعية ، حيث لا تختلف فضيحة « الإحداث » عن معرة « الانحراف » عن الجماعة ، وأخيرا سياقات الدلالات المواكبة لثقافة الاتباع والتقليد ، حيث التصديق أسرع من الشك ، والتسليم أسهل من الإنكار ، والإذعان أيسر من التابى .

وإذ تلعب دوال التكفير دورا إرهابيا فى هذا المجال ، بكل ما تثيره وتستثيره فى نفوس الأتقياء الذين لا يعرفون سر المخيلة ، فإنها تحول بينهم وأى رغبة فى التعرف أو التساؤل حول الحادثة ، أو الحداثيين ، فمن ذا الذى يريد أن يقترب من الكفر ، أو يمارس الإلحاد ؟ ومن ذا الذى يمكن أن « يتهك قدسية القرآن » أو رفض مفهومات الشريعة الإسلامية ؟ وأهم من ذلك أنها تسقط خاصيتها القمعية على من يتلقاها من هؤلاء الأتقياء وتنقلهم من الانفعال إلى الفعل ، ومن النزوع إلى السلوك . وتتصاعد بالنفور من الحادثة ليغدو فعلا قمعيا إزاءها ، باستفزاز المتلقى بالأقاويل التى تسبق بالانفعال رويته ، وتسبق بالتصديق شكه فى الوقت نفسه ، وتوقع الإرهاب فى نفوس الحداثيين بوصفهم بما لا يمكن أن يغفر لهم . وهل بعد الكفر ذنب يمكن أن يغفر للمرء ؟ ومن ذا الذى يمكن أن

يتصف بهذه الصفات التي تجعل منه عدوا لله والسلطان والأمة ؟!

وفي هذا المجال الذي يمارس فيه الخطاب الإرهابي ، تلعب المرأة دورا لافتا ، من حيث هي الرمز الأخلاقي البؤري الذي تفضى إليه صفات العفة والعرض والشرف . ولا يختلف التعريض الغليظ بزوجات الحداثيين ، في هذا المجال ، عن اللمز الخشن بمبدعات الحداثة ، مما يعاقب القانون على نقله ، ويعف القلم عن ذكره ، ويدخل في باب قذف المحصنات . وعَدَّ عن النص الأول في هذا المجال ، فالمهم تأكيد سطوة النص الثاني وإيقاع التصديق به عن طريق التخيل بقبح نقيضه ، والكذب المتعمد في هذا القبح بما يعدى بالمتلقى الذي لا يعرف الحقيقة من الانفعال إلى الفعل العدواني ، فالغاية تبرر الوسيلة ، والتخيل يغذى تسلطية اللاوعي الذكري المهيمن على ثقافة المتلقى بعبارات من مثل :

« هل انتهى رجال الأدب عندنا حتى تقف (. .) ناشرة

لشعرها ، تلقى الشعر أمام ألف شاعر وأديب من مختلف بقاع

العالم » [ص ١٢٢] .

ويشئ الهجوم العام على المرأة - في هذا المقام - بإحباط جنسي مكتوم ، يغري بتحليل فرويدي لأعراض الخطاب كله ، ولكن أهم من هذا التحليل - الآن - أن نلتفت إلى ما يقوم عليه مبنى الخطاب القمعي نفسه من مفارقة ، تقودنا إلى وسيلته الأخيرة التي تعيننا في هذا البحث .

إن اتهام الحداثة والحداثيين بالكفر والانحلال يقوم على مقدمة الابتداع الذي ينحرف عن الاتباع ، وهي مقدمة تتضمن دلالتى القصد والعمد بها يؤكد وعى الأنا المبتدعة بفعالها واستطاعتها القيام به ، بالمعنى الذي يجعلها

مسؤولة عن فعلها ، مستحقة العقاب عليه ، وإلا فلا معنى لمسؤولية أو عقاب . ولكن إذا تركنا المقدمة إلى النتيجة بدهتنا المفارقة التي تنفى الوعى والاستطاعة معا ، ومن ثم القصد والعمد ، وتترك مسؤولية الإحداث معلقة في الهواء ، خارج الأنا المبتدعة ، حيث « الآخر » الذى يوسوس فى هذه الأنا ، ويجعل منها أداة فعله . إن الحداثيين الضالين ينحرفون إلى الكفر والانحلال ومن ثم العمالة اتباعا لا ابتداعا فى حقيقة الأمر ، فهم يقلدون حداثه الآخر ، ويحاكونها ، ويستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير ، حين يتركون تقليد الأصل المورث إلى أصل مغاير مكتسب ، فحداثتهم تقليد لبدعة أجنبية وضلالة وافدة .

هنا ، تبرز صورة « الآخر » غاويا ، غازيا ، شيطانيا يضل من يتبعه . وهو مادی ، ملحد ، علمانى ، « ابن الصهيونية » و « شياطين الإنس من الماركسيين والوجوديين والبنويين » . يصل أوروبا الغربية بأوروبا الشرقية وأمريكا بالصين ، فى شبكة من الغواية التى تضم « وثنية اليونان » ، وأساطير الرومان ، وأفكار ملاحدة الغرب [١٧] و « الشاذين من أدباء الغرب الذين لا يكتبون أفكارهم إلا فى أحضان المومسات أو أمام تمثال ماركس » [١٩] و « نظريات دارون اليهودى ربيب المحافظ الماسونية وابن الصهيونية والمثلوجيا المنكرة للوحى » [٢٧] . إلخ .

إن الملامح التى تتشكل منها صورة الآخر - فى مثل هذه الأقاويل - ملامح وهمية فى مخالفتها للمعقول ، أشبه فى علاقاتها بعلاقات التشبيه الوهمى . وهى تنبنى كما ينبنى غيرها من الصور التشبيهية التى يراد بها تقبيح المشبه ؛ فالمقصود بهذه الصورة للآخر ما توقعه من تقبيح له فى نفس

المستقبل ، وذلك بحشد الصفات المذمومة المرذولة دينا وعقلا وخلقا وعرفا . . إلخ ، وإلصاقها بهذا الآخر ، على نحو تتسرب معه عدوى القبح من الصفة إلى الموصوف ، ومن المشبه به إلى المشبه ، بما يحقق انفعالا من غير روية إلى جهة الانقباض عن هذا الآخر ، والتخلي عن طلبه أو اعتقاده ، ومن ثم النفور منه ، والانفعال بهذا النفور ، بما يعذى بالانفعال إلى الفعل العدواني . وتلك عملية لا تفارق المعنى المنطقي للتخيل في النهاية ، من حيث هو عملية مقايسة تبنى من مقدمات مخيلة ، تبسط النفس نحو أمر أو تقبضها عنه ، بما توقعه في النفس من محبة لهذا الأمر أو نفور منه . و « القائمة الخبيثة » ، في هذه المقايسة ، تضم « مزايل الحى اللاتينى في باريس أو أزقة سوهو في لندن » ، وتتصل بكل من هو « ممعن في الضلال وبعيد عن الحق » ، حيث « سارتر وعشيقته البغى سيمون دى بوفوار » جنبا إلى جنب « دارون اليهودى ريبب المحافظ الماسونية وابن الصهيونية » و « هيجل الفيلسوف المادى الملحد » (١٩) ، الذين « تظهر رائحة أفكارهم تزكم الأنوف المؤمنة » ، فهى أفكار نبتت في « المياه العميقة العفنة التى سقت بذرتها الخبيثة فخرجت ثمرتها مرا لا يساغ ولا يستساغ » .

وليس المهم في هذه « القائمة الخبيثة » أن يكون هيجل - على سبيل المثال - « فيلسوفا ماديا ملحدا » حقا ، أو أن يكون « ديفيد كوبرفيلد » أحد المفكرين في الغرب صدقا ، فالأهم أن تتراكم الصفات المقززة وتلتصق بالموصوف ، وتؤدى المجاورة دورها الإيحائى المعاكس ، وتتراصف الصور المنكرة للمشبه به ، بما يدنى بها والمشبه إلى حال من الاتحاد ، فيقع التقييح ويكتمل التخيل .

الهوامش

- (١) فؤاد زكريا ، الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة (القاهرة ١٩٨٦) ص ٢١ - ٢٦ .
- (٢) ابن المعتز ، كتاب الآداب (ت . كراتشكوفسكى) ص ٩٢ .
- (٣) مواقف (العدد ٥٤ ، ربيع ١٩٨٨) ص ٤ - ١٢ .
- (٤) راجع محمد جلال كشك ، السعوديون والحل الإسلامى - مصدر الشرعية للنظام السعودى ، القاهرة ١٩٨١ .
- (٥) راجع : ابن الجوزى ، تليس إيليس (القاهرة ١٣٦٨ هـ) ص ١١ - ١٨ والصابونى ، الرسالة فى اعتقاد أهل السنة وأصحاب الحديث والأئمة (الكويت ١٩٨٤) ص ٥٦ ، ١١٣ ، والملطى ، التبيه والرد على أهل الأهواء والبدع (بيروت) ص ١٢ .
- (٦) ابن الجوزى ، السابق ، ص ١٦ .
- (٧) ابن أبى يعلى ، طبقات الحنابلة (القاهرة ١٩٥٢) ٢ / ٢٢ .
- (٨) راجع : أدونيس ، الثابت والمتحول (بيروت ١٩٧٤ - ١٩٧٨ فى ثلاثة أجزاء) الجزء الخاص بتأصيل الأصول من الكتاب الثانى . وانظر : حسن حنفى ، من العقيدة إلى الثورة (القاهرة ١٩٨٨ فى خمسة مجلدات) .
- (٩) الشاطبى ، الموافقات فى أصول الأحكام (دار الفكر للطباعة د . ت) ١ / ٦٢ وانظر: السيجورى ، تحفة المريد على جوهرة التوحيد (القاهرة ١٩٣٩) ص ٩٠ .
- (١٠) راجع كتابه الذى ترجمه سعد زهران بعنوان : الإنسان بين المظهر والجوهر ، عالم المعرفة ، الكويت ، أغسطس ١٩٨٩ .
- (١١) عبد العزيز بن عبد الله بن باز ، الحجاب والسفور فى الكتاب والسنة (بيروت - القاهرة ١٩٨٦) ص ٢٧ .

- (١٢) تليس إبليس ، ص ١٣ - ١٤ .
- (١٣) النص من تسجيل صوتي كان يوزع في السعودية ونشرته مجلة « الناقد » ، العدد الأول ، ص ٣١ - ٤٦ .
- (١٤) محمد جلال كشك ، السابق ، ص ٥ .
- (١٥) راجع : خلدون النقيب ، الأصول الاجتماعية للدولة السلطوية في المشرق العربي ، الفكر المعاصر ، العددان ٢٧ - ٢٨ ، خريف ١٩٨٣ .
- (١٦) انظر في وصف بنية هذه الدولة وتحليلها كتاب خلدون النقيب ، المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٨٧ .
- (١٧) ونسمع :
- « النظرية هنا مجموعة حقائق موجودة ، أو موجودة أصولها ، وصياغة جديدة لمفاهيم قائمة في الأذهان وربما مبشرة في صفحات متباعدة فعندما نقول : النظرية الإسلامية في الاقتصاد ، أو نظرية الاقتصاد الإسلامي ، إنها نسوق مجموعة القواعد الاقتصادية التي أقرها الإسلام .. والأمر نفسه في نظريات الاجتماع الإسلامية ، والسياسية الإسلامية والأدب الإسلامي .. لا يعدو أن يكون صياغة مناسبة لمفاهيم أساسية موجودة ، ومواجهة لمتغيرات العصر وحاجاته الجديدة والتعامل معها بمنهج لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه » . راجع : عبد الباسط بدر ، مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي (جدة ١٩٨٥) ص ٩ - ١٠ .
- وقارن بما كتبه محمد أحمد حمدون ، نحو نظرية للأدب الإسلامي (جدة ١٩٨٦) ، وصالح آدم بيلو ، من قضايا الأدب الإسلامي (جدة ١٩٨٥) .
- (١٨) أدونيس ، الأعمال الشعرية الكاملة (بيروت ١٩٧١) ٤٥٢/٢ .
- (١٩) أدونيس ، الشعرية العربية (بيروت ١٩٨٥) ص ٩٥ - ٦٩ .
- (٢٠) أدونيس ، فاتحة لنهايات القرن (بيروت ١٩٨٠) ص ٣٢١ .
- (٢١) عوض بن محمد القرني ، الحداثة في ميزان الإسلام (الجيزة ١٩٨٨) ص ٤٠ ، ٤٣ ، ٤٨ .

(٢٢) السابق ، ص ٥١ ، ٥٤ ، ٦٧ وستتم الإشارة بعد ذلك إلى المرجع في المتن بين معقوفتين .

(٢٣) عبد الله الصيخان ، هواجس في طقس الوطن (بيروت ١٩٨٨) ص ١٠

(٢٤) مجلة الناقد ، السابق ص ٣٨ .

(٢٥) مقال بعنوان « المقالح شاعر الرموز المرفوضة » ، مجلة الدعوة ، ١٣ / ١٠ / ١٤٠٩ هـ ص ٣٣ .

(٢٦) مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي ، السابق ، ص ٥٩ .

(٢٧) عبد العزيز المقالح ، الكتابة بسيف الثائر على بن الفضل (بيروت ١٩٧٨) ص ٤٦ - ٤٧ .

(٢٨) السابق ، ص ٥ - ٩ .

(٢٩) أستخدم مصطلح « التخيل » بمعناه المنطقي القديم الذي يناقض العلم ويرادف الإيدلولوجيا ، من حيث هي وعي زائف ، فذلك هو معنى التخيل الذي قصد إليه الفارابي حين جعل القول « المُخَيَّل » نقيض القول البرهاني الذي يفيد العلم اليقيني في المطلوب الذي نلتمس معرفته ، والذي لا يمكن أصلا أن يكون خلافاً ، ووصف التخيل بأنه عملية :

« تستعمل في مخاطبة إنسان يستنهض لفعل شيء ما باستفرازه إليه واستدراجه نحوه : وذلك إما أن يكون الإنسان المستدرج لا روية له ترشده فينهض نحو الفعل الذي يلتمس منه بالتخيل فيقوم له التخيل مقام الروية ، وإما أن يكون إنساناً له روية في الذي يلتمس منه ، ولا يؤمن إذا روى فيه أن يمتنع ، فيعاجل بالأقاويل الشعرية لتسبق بالتخيل رويته ، حتى يبادر إلى ذلك الفعل ، فيكون منه بالعجل قبل أن يستدرك برويته ما في عقبى ذلك الفعل ، فيمتنع منه أصلاً ، أو يتعقبه فيرى أن لا يستعجل فيه ويؤخره إلى وقت آخر » . الفارابي ، إحصاء العلوم (القاهرة ١٩٦٨) . ص ٨٤ - ٨٥ .

(٣٠) راجع على سبيل المثال ما قاله ابن قتيبة عن المعتزلة في « كتابه تأويل مختلف الحديث » ، القاهرة ١٣٢٦ هـ .

التسوير والدولة المدنية

هوامش على دفتر التنوير (*)

هامش أول :

في عام ١٩٠٤ صدرت ترجمة سليمان البستاني (١٨٥٦ - ١٩٢٥) لإلياذة هوميروس عن اليونانية، وعلى صفحة الغلاف ما يلي : (إلياذة هوميروس معربة نظماً، وعليها شرح تاريخي أدبي، وهي مصدرة بمقدمة في هوميروس وشعره وآداب اليونان والعرب، ومذيلة بمعجم عام وفهارس بقلم سليمان البستاني). وكان صدور هذه الترجمة حدثاً في الحياة الثقافية العربية في ذلك الزمان، فلأول مرة يقوم عربي بتقديم ترجمة كاملة، نظماً، لإحدى الملاحم الأوربية الأساسية ولا يكتفى بالترجمة المنظومة، وما صاحبها من جهد مضن في تطويع اللغة العربية لتأدية المعاني الأسطورية والمجازات اليونانية، بل يقدم للترجمة بدراسة رائدة، فريدة، عن هوميروس وشعره، ودراسة مقارنة بين آداب العرب واليونان. وإذ يتحرك سليمان البستاني منطلقاً من الشعور بأهمية عمله، في هذه الدراسة، بوصفه وسيطاً يصل قراء العرب بالثقافة الإنسانية التي يتمنون إليها، والتي لا بد أن تضيف إلى وعيهم ما يزيد ثراءً، فإنه لا يتحرك منظوياً على فخر جاهل، أو نزعة عرقية ضيقة، بل يتحدث عن هذا التراث من حيث هو الأصل الذي لا يتناقض مع

(*) إيداع، القاهرة، مارس ١٩٩٢.

الشعور بالانتماء إلى الإنسانية ، والأصل الذى يقبل النماء بالحوار مع الآخر ،
والذى لم يكف عن هذا الحوار إلا فى عصور تخلفه .

ولم يؤرق سليمان البستاني نفسه بالأساطير الوثنية التى انطوت عليها
«الإلياذة» ، ولم يخطر على باله أن بعض الجهال يمكن أن يتهمة بالكفر لأنه
نقل خرافات الوثنية ، أو ترجم أساطيرها ، بل على العكس يشعر قارئ
سليمان البستاني أن تقديره لأهمية عمله لا يقل عن تقديره لقارئه الذى يتوجه
إليه بهذا العمل . لقد كان البستاني يعرف أنه يسهم فى تأسيس نهضة
ثقافية ، ويعرف أن قراءه يتطلعون إلى هذه النهضة وباركونها . وبقدر ما
كان الكتاب والقراء يشتركون فى حلم واحد ، هو استعادة الحضارة العربية
عافيتها التى أسهمت بها فى التاريخ الإنسانى ، فإنهم كانوا يدركون أن هذا
الإسهام المتوقع لا يمكن أن يتحقق إلا بالتنوير . وأول خطوة للتنوير هى أن
يستبدل العقل بالنقل ، والحرية بالجبر ، والعدل بالظلم ، والحوار
بالإملاء ، والانفتاح بالعزلة ، والإنسانى بالعرقى ، ووضع ماضى الأنا فى
موضعه الطبيعى بوصفه حلقة من حلقات تميم النوع الإنسانى . ولم يكن
يخامر واحد من هؤلاء شكٌ فى أن النهضة الأدبية لاتنفصل عن النهضة
الفكرية ، وأن هذه وتلك لا يمكن أن تتحقق إلا بحرية الفكر ، والخروج من
ظلامه النقل إلى استنارة العقل ، وإعادة فتح باب الاجتهاد ، وتحرير العقل
الإنسانى من كل ما يكبله من قيود التقليد ، وأن الحرية كالعدل أساس
ال عمران ، وذلك منذ أن نادى رفاة الطهطاوى (١٨٠١ - ١٨٧٣) بأن
«الحرية منطبعة فى قلب الإنسان من أصل الفطرة» .

ولم يكن من قبيل المصادفة أن تحتفى الحياة الثقافية كلها بصدور ترجمة
البستاني للإلياذة فى القاهرة . نظرة واحدة إلى دوريات العصر تؤكد ذلك .

جرائد : المؤيد، والظاهر، ومصر، والوطن، والمقطم، والأهرام، والجوائب المصرية والاتحاد المصري، والبصير، والإخلاص، والعمران، والحرية، والمنعم . ومجلات : المنار، والضياء، والهلال ، وغيرها من مجلات مصر وجرائدها ، فضلاً عن مجلات الوطن العربي وجرائده ، كلها كتبت عن الترجمة فور صدورهما في شهر يونيو . وفي الشهر نفسه يكتب حوالى مائة من مثقفى العصر وأعلامه للاحتفال بالترجمة ، وتنضم إليهم «لجنة إحياء اللغة العربية» التى كان يرأسها الإمام محمد عبده . ويقام احتفال مهيب في مساء الثلاثاء الموافق الرابع عشر من يونيو عام ١٩٥٤ في فندق شبرد ، ويحضر الاحتفال السيد محمد توفيق البكرى نقيب الأشراف وسعد بك زغلول المستشار في محكمة الاستئناف الأهلية، وسعادة عبد الخالق بك ثروت في لجنة المراقبة القضائية بنظارة الحقانية وأحد أعضاء لجنة إحياء اللغة العربية وسكرتيرها، وسعادة محمد بك فريد المحامى من أعضاء لجنة إحياء اللغة العربية، وسعادة عمر لطفى بك المحامى وكيل مدرسة الحقوق، وحضرة الأستاذ الفاضل الشيخ رشيد رضا صاحب مجلة «المنار» الغراء، وحضرة إبراهيم رمزى صاحب جريدة التمدن، والعلامة الشيخ إبراهيم اليازجى، وحضرات الكتباء الأماجد : محمد أفندى مسعود وحافظ أفندى عوض وعوض أفندى واصف، وعشرات غيرهم .

ويلفت الانتباه في قائمة الحضور دلالتها القومية والإنسانية ، ففي الوقت الذى جمعت القائمة العربى بالأوربي من المؤمنين بوحدة الثقافة الإنسانية ، جمعت بين الشامى والمصرى والعراقى وغيرهم للاحتفاء بمترجم سورى في القاهرة عاصمة الأمة العربية . ويلفت الانتباه ، أيضاً ، تنوع المشاركين الذين يتوزعون بين «المطربشين» و«المعممين» في الاحتفاء بالعلم والعلماء ،

والاحتفاء بنقل كنوز الإبداع الإنساني إلى اللسان العربي ، بالمعنى الذى يؤكد سريان روح التنوير فى نفوس الجميع .

وبعد انتهاء الأكل وشرب القهوة ، وقف حضرة الفاضل يعقوب صروف المكلف من المحتفلين بالتقديم ، فقال : «لعل احتفالنا هذا أول احتفال من نوعه فى ديار المشرق ، وعسى أن يكون فاتحة حفلات كثيرة تقام للعلم وإجلالا لقدر ذويه » . وبعد كلمة صروف الطويلة وقف حضرة الأديب الفاضل عزتلو عبد الخالق ثروت بك سكرتير جمعية اللغة العربية ، وتلا كتاباً مرسلأ من فضيلة الإمام محمد عبده (مفتى الديار المصرية ورئيس جمعية إحياء اللغة العربية) إلى المحتفى به . وكان الأستاذ الإمام قد تخلف لعذر طارىء عن حضور الاحتفال ، فأرسل كتابه بديلاً عنه ، ليقرأه سكرتير الجمعية التى يرأسها . وجاء فى الكتاب :

«حضرة العالم سليمان أفندى البستانى .

.....

تمت لك ترجمة الإلياذة لنايغة شعراء اليونان هوميروس المشهور .
ونسجت قريحتك ديباجة ذلك الكتاب ، كتاب الترجمة ، فإذا
هو ميدان غزت فيه لغتنا العربية ضريعتها اليونانية ، فسبت
خراثدها وغنمت فرائدها ، وعادت إلينا فى حلل من آدابها ،
تحميل إلى الأبواب قوتا من لبابها ، وما أجمل ذلك الغلب فى زمن
ضعف فيه العرب ، حتى عن الرغبة فى نيل الأدب ، ماينال منه
عن كئيب ، فضلاً عما يكسب بالتعب ، فحق لك الشكر على
كل من يعرف قيمة ما وقفت لإكمالها من العمل ، فقد سددت
به ثلثة كانت فى بنية العلم العربى من عشرة قرون ، فقد أغار
قومنا على دفائن الفنون اليونانية فى القرن الثالث من الهجرة

ومابعده ، فثروا منها ما كان مخزوناً ، ونشروا للناس ما كان مدفوناً ، ولم يدعوا غامضاً إلا جلوه ، ولا بعيداً إلا قربه ، ونالت اللغة العربية بصنيعهم ذلك ما لم يكن في حسابها ، فقد صارت لسان العلم والصنعة كما كانت لسان الدين والحكمة .

لكن كأن أولئك الأساطين الأولين يرون أن ذلك ما يفرضه الحق عليهم في جانب العلم الذي لا يختلف فيه مشرق عن مغرب ، ولا يتخالف على حقائقه الأعجم والمغرب ، وظنوا أن ما وراء العلم من آداب القوم ليس مما يتناسب مع آدابهم ، لبعد ما بين أنساب أولئك وأنسابهم ، فلن يمدوا نظرهم إلى ما كان في اليونانية من دواوين الشعراء ، وما صاغته قرائع البلغاء ، فلم تتل اليونانية من عنايتهم ما نالت الفارسية والهندية ، وكان مؤمل اللغة منهم ألا يحرموها نقائس ما اخترع اليونانيون كما زينوها بزينة ما أبدع الهنديون والفارسيون . وبقي ذلك المؤمل في غيب الدهر حتى أتيت ترفع عنه الستر . . فما أقر عين العربية بنيل طلبتها . وظهور ما كان منتظراً لشيعتها . أرجو أن ينال كتابك من الإقبال عليه ، والانتفاع به ، ما يكافئ تعبك ، ويعت هم العاملين على تتبعك .

هذه الكلمات الدالة لمفتى الديار المصرية تنطق بثقافته ونظرة إلى الثقافة الإنسانية . وقد حرصت على الإطالة في النقل حتى يطلع القراء على تراث محجوب عنهم . ويقدر ما يلفت الانتباه ، في هذه الكلمات ، حرص الإمام على أن تتمثل اللغة العربية (التي يرأس جمعية إحيائها) كل تراث اللغات الإنسانية ، ففي ذلك ما يغنيها ويزيد من تراثها ، فإن كلماته تلفتنا إلى إيمانه بالتطور ، وإضافة اللاحق إلى السابق ، فالعلم في نماء وليس في نقصان عند

الإمام ، والأمم تتقدم بإضافة اللاحقين إلى السابقين . ولاتنطوى الكلمات على شبهة أية حساسية دينية ، كذلك التي دفعت القدماء إلى عدم ترجمة الآداب اليونانية ، أو التي دفعت ابن الوزير إلى كتابة ما كتب عن «ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان» ، فإن حماسة الإمام بالترجمة تتأسس على نظرة عقلانية تعنى ما تضيفه الترجمة إلى لغة القرآن وأساليبها ، بل إن هذه الحماسة تصل معنى الأدب بمعنى العلم الذى «لا يختلف فيه مشرق عن مغرب ، ولا يتخالف على حقائقه الأعجم والمغرب» ، وتؤكد البعد الإنسانى الذى وصل العرب القدماء ، فى فكر الإمام ، بما اخترع اليونانيون والهنديون والفارسيون ، والذى لابد أن يصل العرب المحدثين بما يبدعه أقرانهم فى كل بلدان العالم الإنسانى المتقدم من حولهم .

تلك كانت كلمات مفتى الديار المصرية ، وكبير شيوخ الأزهر فى هذا الزمان ، احتفاء بترجمة رائدة ، إيماناً من رئيس لجنة إحياء اللغة العربية بأنه لا اكتمال لحياة اللغة إلا بحوارها مع غيرها من اللغات ، واقتناعاً بأن هذا الحوار هو أحد أسباب التقدم . وذلك فى نبرة تستبدل بتخلف الواقع حلم التقدم فى العلوم والآداب ، بالمعنى الذى أوضحه تلميذ الإمام ، الشيخ رشيد رضا فى كلمته التى ألقاها فى الاحتفال ، والتي قال فيها : «إن الروح الأدبية يسبق فى الأمم الروح العلمى والصيناعى ، فمتى سمت آداب الأمة ورقى شعورها تحس بحاجتها إلى العلم فتبعث إليه» .

وقد جمع نجيب مترى صاحب مطبعة المعارف ومكتبتها كل ما قيل فى هذا الاحتفال من كلمات ، وكل ما كتبه أرباب المقامات السامية وأصحاب الصحف والمجلات والأدباء والشعراء ، عن ظهور الإلياذة ، فى كتاب

بعنوان «هدية الإلياذة» ، قدمه هدية إلى سليمان أفندى البستاني ، وتركه لنا وثيقة من وثائق التنوير ، وثيقة ترينا الفرق بين الأمة عندما تتيقظ فيها روح التنوير ، وحلم النهضة ، فيتحرك مطربشوها ومعمموها ، مسلموها ومسيحيوها ، مصريوها ومتمصروها ، كياناً مؤتلفاً ، عفاً ، للاحتفاء بها ينطوى على معنى الإضافة ، والأمة نفسها عندما يتهددها شبح الإظلام وكابوس التقليد ، فتستبدل بلغة التكريم لغة التكفير، وبفرحة الاحتفال سطوة مصادرة الكتاب .

هل تدفعنا هذه الوثيقة إلى أن نقارن بين ما حدث عند صدور إلياذة البستاني وصدور ترجمة «الكوميديا الإلهية» لدانتى ، لذلك المترجم الجليل حسن عثمان ؟ أو نقارن بين الاحتفاء بترجمة الأساطير الوثنية عام ١٩٠٤ والعودة إلى التشنيع على «أولاد حارتنا» (التي مازالت ممنوعة من النشر في الديار المصرية) عندما حصل نجيب محفوظ على جائزة نوبل عام ١٩٨٨ ؟ وهل تجعلنا الوثيقة السابقة نشعر بما ينهض عليه الفكر التنويرى من أسس راسخة ، فتؤكد ضرورة تواصله مع تراثه ، والانطلاق منه إلى ما بعده ، أم نظل نردد مع لبيد :

ذهب الذين يعاش في أكنافهم

وبقيت في خلف كجلد الأجر

هامش ثان :

بعد الاحتفال بإلياذة البستاني بثلاث عشرة سنة على وجه التقريب ، وتحديدأ في التاسع من فبراير ١٩١٧ ، أنشد شاعر النيل حافظ إبراهيم (١٨٧٢ - ١٩٣٢) قصيدة في الحفل الذى أقيم لرثاء الدكتور شبلى شميل

أحد رواد التنوير الذين أسهموا في تأسيس التفسير العلمى للكون . ولقد ولد الدكتور شبلى شميل فى قرية كفر شيما فى لبنان عام ١٨٦٠ ، وهى القرية نفسها التى ولد فيها الشيخ ناصيف اليازجى . ودرس العلوم الطبية فى الجامعة الأمريكية فى بيروت وأتم علومه فى أوروبا ، وهناك تأثر بالداروينية التى ذاعت بعد أن نشر شارلز روبرت دارون (١٨٠٩ - ١٨٨٢) نظريته عن التطور بواسطة الانتقاء الطبيعى ، فحاول شميل نقلها إلى العربية فى كتبه المتعددة، ومنها «النشوء والارتقاء» . وكان له من الآراء المتعلقة بالعقيدة الدينية ما أنكره عليه بعض معاصريه الذين اتهموه بالكفر والإلحاد .

ماذا يقول حافظ إبراهيم عن شبلى شميل ؟ وحافظ إبراهيم هو شاعر الإمام محمد عبده الذى كان قد توفى منذ اثنتى عشرة سنة (عام ١٩٠٥) لكن ظلت ذكره لاتفارق فؤاد شاعره . لايتخلف حافظ عن رثاء شبلى شميل ، ولاينحش من الذين هاجموا الرجل . ولايتردد فى نفي تهمة الإلحاد عنه ، وتأكيد صداقته له . وتنطق قصيدته بإجلاله للعالم واحترامه لحرية الفكر وشجاعة المتفلسف فى المجاهدة بما يعتقد . ويرد حافظ على كل من كان يمكن أن يعاتبه لأنه يرثى رجلاً «لايهتدى بهدى الكتاب» فيقول إنه يرثى الصديق الوفى والمفكر الحر الذى :

أطلق الفكر فى العوالم حراً

مستطيراً يريغ هتك الحجاب

يقرع النجم سائلاً ثم يرتد

سد إلى الأرض باحثاً عن صواب

.....

رام إدراك كنه ما أعجز النسا

من قديماً فلم يفز بالطلاب

ويمضى حافظ في قصيدته مؤكداً صداقته لشبلى شميل وما تميز به من خصال تصف القصيدة صاحبها بأنه «كان حر الآراء لا يعرف الختل» .
وتختتم القصيدة بالإشارة إلى أقران شبلى شميل من أمثال اليازجى وزيدان ، دون أن تتضمن بيتاً واحداً يقلل من شأن فكر شميل ، بل العكس تعرض القصيدة لحرية الفكر بوصفها إحدى مسلمات العصر ، ولم نسمع أن أحداً حجر على كتب شبلى شميل ، أو أصدر أمراً بسحبها من الأسواق ، أو أصدر حكماً بالسجن على صاحبها ، فقد عاش الرجل معزلاً مكرماً ، نشر ما اعتقده ، ورد عليه مخالفوه بما يؤكد معنى التنوير الذى لا يمكن أن يقوم على قمع أو سجن لعقل المفكر - المبدع أو جسده . قصارى ما فعله حافظ ونطق به ، من منظور مخالفته فكر شميل ، أنه افتتح رثاءه بقوله :

سكن الفيلسوف بعد اضطراب

إن ذاك السكون فصل الخطاب

لقى الله ربه فاتركوا المبر

لديانه فسيح الرحاب

فاسترح أيها المجاهد واهداً

قد بلغت المراد تحت التراب

وعرفت اليقين واتبلج الحـ

ق لعينيك ساطعاً كالشهاب

ليت شعري وقد قضيت حياة

بين شك وحيرة وارتباب

هل أتاك اليقين من طرق الشـ

ك فك شك الحكيم بدء الصواب

وأجيب أن عبارة «شك الحكيم بدء الصواب» هي العبارة المولدة للقصيدة كلها ، ففيها بيت القصيد ومعناه ، وفيها - بالإضافة إلى ذلك - دلالة تشع فتكشف عن استنارة الشاعر . وهي عبارة يتواصل مدلولها مع أصول عقلانية تراثية لم تكن بعيدة عن فكر الإمام محمد عبده الذي استعاد الأصول «الاعتزالية» ، وما يرتبط بها من مبدأ التحسين والتقبيح العقليين ، وضرورة الشك بوصفه المقدمة الأولى للمعرفة اليقينية . وقد كان الجاحظ المعتزلي يقول : «اعرف مواضع الشك وحالاتها الموجبة له ، لتعرف بها مواضع اليقين والحالات الموجبة له» . وقال النظام أستاذ الجاحظ : «لم يكن يقين قط حتى كان قبله شك» .

ترى لماذا انقطع هذا التراث العقلاني الاعتزالي ؟ ولماذا تبدو هذه السنوات التي نعيشها كما لو كانت تأتينا بنقيض استنارة الشيخ الإمام وشاعره الذي ابتدع «العمرية» ؟ ولماذا أصبح من يتحدثون باسم الدين (وما أكثر الأسباب) يحرمون مبدأ الشك كما لو كانت العقيدة الدينية حسوة طائر تطيح بها نفخة شاك ؟

ومن أين ينطلق هؤلاء الذين يحيطون بنا : يقتحمون ما هو خاص بين المرء وربّه ، ويقفون بين المفكر وضميره ، ويحولون بين الأمة ومستقبلها؟ هؤلاء الذين يخرجون مخالفهم عن دائرة الإسلام ويضعون كل من خالف

اجتهاده تأويلهم في حظيرة الضلالة ، كأنهم وحدهم الفرقة الناجية . هل نقول عنهم ما قال أبو العلاء في أمثالهم من الذين رموه بالكفر فأعد لهم كتابه «زجر النابح» ، أم نردد ما نقرؤه في «اللزوميات» من قوله :

يرتجى الناس أن يقوم إمام

ناطق في الكتيبة الخرماء

كذب الظن ، لا إمام سوى العقء

سل مشيراً في صبحه والمساء

إنما هذه المذاهب أسبا

ب لجذب الدنيا إلى الرؤساء

هامش ثالث :

في صباح ٣٠ مايو سنة ١٩٢٦ تقدم الشيخ حسين الطالب بالقسم العالي بالأزهر ببلاغ إلى بسعادة النائب العمومي يتهم فيه الدكتور طه حسين الأستاذ بالجامعة المصرية بأنه ألف كتاباً أسماه «في الشعر الجاهلي» ونشره على الجمهور ، وفي هذا الكتاب طعن صريح في القرآن العظيم حيث نسب الخرافة والكذب لهذا الكتاب السماوي الكريم إلى آخر ما ذكره في بلاغه . وفي الخامس من يونيو من العام نفسه أرسل فضيلة شيخ الجامع الأزهر لسعادة النائب العمومي خطاباً يبلغ به تقريراً رفعه علماء الجامع الأزهر عن كتاب ألفه طه حسين المدرس بالجامعة المصرية أسماه «في الشعر الجاهلي» كذب فيه القرآن صراحة ، وطعن فيه على النبي ﷺ وعلى نسبه الشريف ، وأهاج بذلك ثائرة المتدينين ، وأتى فيه بما يخجل بالنظم العامة ويدعو الناس للفوضى ، وطلب اتخاذ الوسائل القانونية الفعالة الناجعة ضد هذا الطعن

على دين الدولة الرسمي وتقديمه للمحاكمة . وبتاريخ ١٤ سبتمبر من العام نفسه ، تقدم حضرة عبد الحميد البنان أفندى عضو مجلس النواب ببلاغ إلى رئيس نيابة مصر ، ذكر فيه أن الأستاذ طه حسين نشر ووزع وعرض للبيع في المحافل والمحلات العمومية كتاباً طعن وتعدى فيه على الدين الإسلامى ، وهو دين الدولة . وقد قامت النيابة بالنظر في الأمر ، وأصدرت قرارها بعد الانتهاء من التحقيق . وصاغ القرار الذى صدر فى ٣٠ مارس ١٩٢٧ من القاهرة محمد نور رئيس نيابة مصر .

وفى هذا القرار الذى هو وثيقة من وثائق التنوير فى تاريخنا الحديث ، يقوم رئيس النيابة بدراسة علمية للموضوع كله ، ويناقش ما ورد فى كتاب طه حسين ، ويحلل الجوانب الأربعة التى اقترنت بإقامة الدعوى الجنائية على المؤلف . وبعد أن ينتهى من ذلك كله ، يأتى بفقرة خاصة عن الحكم القانونى ، فيقول إن المادة الثانية عشرة من الأمر الملكى رقم ٤٢ لسنة ٢٣ بوضع نظام دستورى للدولة المصرية ، نصت على أن حرية الاعتقاد مطلقة ، وكذلك نصت المادة الرابعة عشرة من الدستور نفسه على أن حرية الرأى مكفولة ، وأن لكل إنسان الإعراب عن فكره بالقول أو بالكتابة أو بالتصوير أو بغير ذلك فى حدود القانون ، وأخيراً نصت المادة التاسعة والأربعون بعد المائة على أن دين الإسلام دين الدولة ، فلكل إنسان إذن حرية الاعتقاد بغير قيد أو شرط وحرية الرأى فى حدود القانون (أو حرية الرأى التى يحميها القانون) . وبعد أن يتحدث رئيس النيابة عن هذه الجوانب الأربعة تفصيلاً (وهى منشورة مع دراسة طيبة أعدها خيرى شلبى) ينتتم التقرير بالحكم التالى :

« إن للمؤلف فضلاً لا ينكر فى سلوكه طريقاً جديداً للبحث
حذا فيه حذو العلماء من الغربيين ، ولكن لشدة تأثر نفسه بها

أخذ عنهم قد تورط في بحثه حتى تخيل حقاً ما ليس بحق أو
ما زال في حاجة إلى إثبات أنه حق ؛ فكان يجب عليه أن يسير
على مهل ، وأن محتاط في سيره حتى لا يضل ، ولكنه أقدم بغير
احتياط فكانت النتيجة غير محمودة .

وحيث إنه مما تقدم يتضح أن غرض المؤلف لم يكن مجرد الطعن
والتعدي على الدين بل إن العبارات الماسة بالدين التي أوردها في
بعض المواضع من كتابه إنما أوردها في سبيل البحث العلمي مع
اعتقاده أن بحثه يقتضيها . وحيث إنه من ذلك يكون القصد
الجنائي غير متوفر فلذلك تحفظ الأوراق إدارياً .

محمد نور

رئيس نيابة مصر

القاهرة في ٣٠ مارس سنة ١٩٢٧

وانتهى التحقيق بتبرئة طه حسين مما نسب إليه بقرار من رئيس نيابة
مصر ، رغم كل البلاغات المقدمة من طالب الأزهر وتقرير علماء الجامع
الأزهر وخطاب شيخ الجامع الأزهر وبلاغ عضو مجلس النواب . ولم يتردد
رئيس النيابة في الإشادة بالمؤلف (المتهم؟!) الذي له فضل لا ينكر «في سلوكه
طريقاً جديداً للبحث» ، ولم يتردد في تأكيد أن المؤلف (لا المتهم) كتب ما
كتب « في سبيل البحث العلمي » ومع اعتقاده أن بحثه يقتضى منه ما
فعل . صحيح أن رئيس النيابة لا يوافق المؤلف على أفكاره ، ولكنه لا يصفه
مرة واحدة بأنه «عميل» أو «منحرف» أو غير ذلك من الصفات التي كانت
السلطة السياسية تستخدمها في الحديث عن مخالفيها في الاتجاه ، في
العهدين الماضيين . ولم يستخدم رئيس النيابة عبارات الطالب الأزهرى أو
صفات المؤسسة الدينية التي رمت المؤلف بصفات الكفر ، ناهيك عن تهمة

الإخلال بالنظم العامة ودعوة الناس إلى الفوضى ، مما يلمح إلى التأويل الخنبلي لإطاعة أولى الأمر التي تعنى عدم الخروج على الأئمة وإن جاروا . لم يستخدم رئيس النيابة هذه الصفات أو تلك ، بل تحدث عن المؤلف (لا المتهم) بكل تقدير واحترام ، وفي سياق لم ينس لحظة نصوص دستور ٢٣ التي كفلت حرية الاعتقاد «بغير قيد ولا شرط» ، والتي تصون هذه الحرية وتحميها بالقانون ، في ديار مصرية تعرف معنى احترام القانون وسيادته التي تعلو على كل الأفراد والمؤسسات ، بما في ذلك رجال المؤسسة الدينية نفسها ، فلا أحد فوق القانون ، ولا حساب لأحد من أبناء الأمة إلا أمام قاضيه الطبيعي الذي لا هو بالعسكري ولا الديني .

وفي ظل دستور ١٩٢٣ ، وفي حدود القانون الذي يكفل الحرية ويصون ممارستها من أعدائها ، ظل طه حسين في وظيفته بالجامعة ، ولم يتردد في أن يبدأ سلسلة من المقالات المتلاحقة بعنوان «بين العلم والدين» ابتداء من العدد الثاني من مجلة «الحديث» ، وذلك من قبل أن يصدر رئيس النيابة قراره بتبرئته مما هو منسوب إليه ، بحوالى شهر ، وظل يواصل نشرها إلى ما بعد صدور قرار النيابة بحوالى ثلاثة أشهر من عام ١٩٢٧ . وقد أعيد نشر هذه المقالات ضمن كتاب «من بعيد» الذي صدرت طبعته الأولى بعد ذلك بسنوات عام ١٩٣٥ . ويفتح طه حسين هذه المقالات بالإشارة إلى ما حدث لكتابه وكتاب صديقه على عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» حين نهض للكتابين رجال الدين ينكرونهما ، ويكفرون صاحبيهما ، ويستعدون عليها السلطان السياسى . ويؤكد طه حسين أن التعارض بين العلم والدين ، أو بين العقل والدين ، لم يتحول إلى خصومة وعداء إلا بسبب السياسة التي تدخلت بينهما فأفسدت الأمور وأخرجتها عن وجهها المعقول .

ويعرض طه حسين لمظاهر هذه الخصومة عبر التاريخ منذ أيام سقراط ،
ليؤكد أن الكوارث التي صاحبت الخصومة بين العلم والدين وترتبت عليها
إنما سببها استغلال السياسة لكل من العلم والدين ، فلولا أن السياسة تريد
أن تتخذ ما تستطيع من الطرق لتسلط على عقول الناس وتتملق عواطف
الجمهير لما قتل الأثينيون سقراط ، ولما حاول اليهود صلب المسيح ، ولما
سفك الرومان دماء اليهود والنصارى ، ولما أخرجت قریش محمداً وأصحابه
من ديارهم ، ولما عذب ابن رشد وجاليلی ، ولما حرق من حرق وشرد من
شرد من العلماء والمفكرين .

ومن المؤكد ، فيما يذهب طه حسين ، أن الإنسانية تستطيع أن تسعد
بالعلم والدين جميعاً ، وأنها ملزمة إذا لم تستطع أن تسعد بهما أن تجتهد في ألا
تشقى بهما . وسبيل ذلك هو إرغام السياسة على أن تقف موقف الحياد من
هذين القطبين ، فالعلم نفسه لا يريد الأذى ، والدين نفسه لا يستطيع
الأذى ، ولكن السياسة تريد وتستطيع الأذى ، ولذلك تتخذ من العلم
وسيلة أحياناً ، ومن الدين وسيلة أحياناً أخرى . وإذا كفت السياسة عن
استغلال الدين والعلم جميعاً ، مضى رجال الدين في حياتهم الدينية ،
ورجال العلم في حياتهم العلمية ، وانصرف السواد من الجمهور إلى حياته
العملية المنتجة متفعلاً بالدين فيما بينه وبين الله ، ومتفعلاً بالعلم في تدبير
شئونه اليومية . هذا الوضع وحده هو الذي يعمق معنى الدين في النفوس ،
ويرسخ للعلم مكانته في العقول . وما بين هذا وذاك تضطلع الجامعة
بدورها ، منارة للحياة المدنية الحديثة ومقياس مستقبلها ، من حيث هي
«معهد علمي يرى لنفسه الحرية المطلقة كلها في الرأي ، ويرى لنفسه
السيادة فيما يدرس وما ينشر ، لا يحده في ذلك إلا القانون» . ولكن هناك في

مصر من يعرقل ذلك ، ومن ينكر الحرية ، فيما يقول طه حسين ، ومن يريد أن تستغل السياسة ما بين الدين والعلم من تعارض ، فتقرب الدولة رجال العلم حيناً وتضطهد رجال الدين ، أو تقرب رجال الدين حيناً آخر وتضطهد رجال العلم ، وتحتل في سبيل ذلك من التبعات ما احتملته السياسة المسيحية حين كانت تشرذ القسيسين وتهدر دماءهم لترضى رجال العلم ، أو العكس أيام محاكم التفتيش حين قربت الدولة رجال الدين واضطهدت رجال العلم .

ويذكر طه حسين ، في سياق ذلك ، ما وقع من خلاف في فهم ما نص عليه دستور ٢٣ من أن الإسلام دين الدولة ، فقد رضيت الأقلية المسيحية وغير المسيحية بهذا النص ، ولم تر فيه على نفسها مضاضة أو خطراً . ولكن هذا النص نفسه تحول إلى مصدر فرقة بين المسلمين أنفسهم ، فهم لم يفهموه على وجه واحد ، ولم يتفقوا في تحقيق النتائج التي يجب أن تترتب عليه . أما المستنيرون المدنيون من المسلمين فقد فهموا أن الدستور حين ينص على أن الإسلام دين الدولة فإنه لايزيد على تقرير الواقع من أن رئيس الدولة في مصر يجب أن يكون مسلماً ، وأن شعائر الإسلام يجب أن تقام قبل صدوره . ولم يخطر لهؤلاء المستنيرين أن هذا النص سيكلف الحكومة واجبات جديدة ، أو أنه سيحدث في الدولة نظماً لم يكن لها بها عهد من قبل ، أو أنه يقضى على حرية الرأي والاعتقاد ، أو يهدد المساواة بين المسلم وغير المسلم في الحقوق والواجبات . ولذلك لم يعارض المستنيرون في هذا النص حين أعلنت لجنة الدستور أنها ستضعه في الدستور . همّ بعضهم بالاعتراض لأنه خشى أن يفهم النص على وجه آخر ، ولكن اللجنة طمأنته ومازالت به حتى وافق ، فالتص فيه إرضاء لعاطفة الأغلبية وطمأنه

للشيوخ الذين لهم من يمثلهم في اللجنة ، فهو لا يضر ولا يؤدي إلى خطر .
ولكن الشيوخ فهموا النص فهماً آخر ، فيما يقول طه حسين ، فهموا أن
الدولة يجب أن تكون إسلامية بالمعنى القديم ، وأنها ملزمة بتطبيق الحدود
بمعناها الأول . وفهم بعضهم أن الدولة مكلفة بحكم الدستور بحماية
الإسلام من كل ما يمسّه ، وأنها مكلفة أن تضرب على أيدي الملحدّين ،
وتحول بينهم وبين الإلحاد ، أو تحول بينهم وبين إعلان الإلحاد على أقل
تقدير:

«ومعنى ذلك أن الدولة مكلفة أن تمحو حرية الرأي محواً في كل
ما من شأنه أن يمس الإسلام من قريب أو بعيد ، سواء أصدر
ذلك عن مسلم أو عن غير مسلم . ومعنى ذلك أن الدولة
مكلفة بحكم الدستور أن تسمع ما يقوله الشيوخ في هذا الباب
. فإذا أعلن أحد رايّاً أو ألف كتاباً ، أو نشر فصلاً ، أو اتخذ
زياً ، ورأى الشيوخ في هذا كله مخالفة للدين ونهبوا الحكومة إلى
ذلك ، فعلى الحكومة بحكم الدستور أن تسمع لهم وتعاقب من
يخالف الدين أو يمسّه بالطرد أولاً إن كان موظفاً ، ثم بتقديمه
إلى القضاء بعد ذلك ، ثم بإعدام جسم الجريمة كما يقول رجال
القانون على كل حال » .

ويواجه طه حسين هذا الفهم للنص على أن الإسلام دين الدولة بما فهمه
المستنيرون المسلمون من النص نفسه ، ويوضح كيف أن فهم بعض الشيوخ
لهذا النص إنما هو سعى لأن يستبدل بسلطة القانون سلطة المؤسسة الدينية ،
فيحولها إلى صورة أخرى من «محاكم تفتيش» تعلو على الدولة ، فينتهي الأمر
إلى أن تتولى هي توجيه الدولة بدل أن تعمل الدولة نفسها على تحقيق مبدأ
الفصل بين السلطات . وبعد أن ينتهي طه حسين من هذه المواجهة يعود

فيؤكد أن النص في الدستور على أن الإسلام دين الدولة قد فرّق بين المسلمين المصريين أنفسهم ، وأنشأ في مصر قوة سياسية دينية منظمة «تؤيد الرجعية وتجبر مصر جراً عنيفاً إلى الوراء» . وأنشأ في مصر خاصة وفي الشرق الإسلامي عامة هذه المسألة التي لم تكن معروفة في الشرق الإسلامي من قبل ، أثناء العصر الحديث ، وهي مسألة الخصومة التي تقضى إلى التخلف بدل التقدم ، وفرقة المسلمين الذين يكفر بعضهم البعض الآخر بدل وحدتهم التي تقوم على التسامح والمجادلة بالتي هي أحسن .

ويختتم طه حسين سلسلة مقالاته بقوله إنه لا مفر لنا من أن نعيش عصرنا ، وأن نتطلع إلى الأمام ، ونسير في الطريق التي سلكها من سبقنا إلى التقدم ، وأن نستمتع من الحرية بمثل ما يستمتع به العالم المتقدم من حولنا . وإذا كان مدخلنا إلى العصر الحديث لهذا العالم هو العلم الحديث ، فإن علينا أن نتعلم احترام لوازم هذا العلم ، إذ لا يمكن لهذا العلم أن يعيش وأن يثمر إلا في جو كله حرية وتسامح ، فنحن بين اثنتين : إما أن نؤثر الحياة وإذن فلا مندوحة عن الحرية ، وإما أن نؤثر الموت وإذن فلنا أن نختار الجمود .

وإذا كان الاختيار الذي اختاره طه حسين هو الذي جعله واحداً من زواد التنوير العظام ، فإن هذا الاختيار هو الذي جعله يتحدث في مقدمة كتابه «في الأدب الجاهل» الذي أصدره في العام الذي نشر فيه مقالات «بين العلم والدين» والذي أعلن فيه رئيس نيابة مصر قراره ، وهو عام ١٩٢٧ ، كما أن هذا الاختيار هو الذي جعله يتحدث عن ضرورة حرية البحث (العلمي) في الجامعة وفي الحياة الثقافية كلها ، يعني حرية البحث «التي يطمع فيها كل علم ناشيء ، ليستطيع أن يقوى وينمو ويأخذ بحظه من

الحياة» ، وعن حرية الدارس الذى يدرس «فى حرية وشرف» لانيخشى «فى هذا الدرس أى سلطان» ، وعن حرية المؤرخين الذين لابد أن يكتبوا تاريخهم بعيداً عن ضغوط السياسة ، وفى ذلك ، تحديداً ، يقول :

«هب السلطة السياسية أخذت المؤرخين بأن يضعوا تاريخهم تحت تصرف السياسة ، فلا يكتبون ولا يدرسون إلا إذا كان فيا يكتبون أو يدرسون تأييداً للسلطة السياسية أو نحو ذلك من أنحاء تصرفها ، أليس المؤرخون جميعاً ، إن كانوا خليقين بهذا الإسم ، يؤثرون أن يبيعوا القول أو الكرات ، على أن يكونوا أدوات فى أيدي السياسة يفسدون لها العلم والأخلاق» .

ولقد كتب طه حسين (١٨٨٩ - ١٩٧٣) ذلك كله ، وغيره ، ونشره عام ١٩٢٧ ، بعد أن قامت قيامة من أطلق هو عليهم اسم «الرجعية» ، فلم يتعرض له أحد بشيء ، ولم يجزؤ أحد على أن يصادر أو حتى يطالب بمصادرة مجلة «الحديث» التى نشر فيها مقالاته «بين العلم والدين» أو يطالب بإحالة إلى النيابة من جديد ، فقد أدرك الجميع أن الديار المصرية فيها رئيس نيابة مستتير، فيه من اسمه نصيب ، هو محمد نور رئيس نيابة مصر المحروسة .

هامش رابع :

بعد ذلك بحوالى تسع سنوات ، تحديداً فى أغسطس عام ١٩٣٧ ، نشر الدكتور إسماعيل أدهم (١٩١١ - ١٩٤٠) ، العالم الرياضى والفيلسوف والناقد الأدبى اللامع ، فى مجلة «الإمام» مقالاً مسهباً بعنوان «لماذا أنا ملحد؟» . وفى صدر المقال إشارة إلى أن إسماعيل أدهم كتبه على إثر مطالعة «عقيدة الألوهة» للدكتور أحمد زكى أبى شادى (١٨٩٢ - ١٩٥٥) . وكان

أحمد زكى أبو شادى قد ألقى محاضرة بعنوان «عقيدة الألوهة - مذهبى» ،
ضمن أحاديث رمضان ١٣٥١ هـ لأعضاء ندوة الثقافة بالقاهرة ، وهى
محاضرة تتناسب وشهر رمضان ، وتختتم بأبيات صوفية له يقول فيها :

ياكون أنت مثالى
وفى حياتى حياتك
أست مرآة نفسى
وإنسى مرأتك
ومن جمالك الروحى
وملء روحى صفاتك
أراك سرّاً جميلاً
تبيته آياتك

وفى هذه المحاضرة يوضح أبو شادى أن عقيدته تقوم على المزج بين الدين
والعلم ، وأن روحه المتصوفة المتدينة التى تتغذى فى الوقت ذاته على العلم
أميل إلى الإدماج بينهما ، ويؤكد أنه كلما تشرب الإسلام العلم ، وهذه
طبيعته الأصلية ، ازداد نفعاً وعظمة وتألقاً وقوة على مسيرة القرون . ولا يتردد
أحمد زكى أبو شادى فى هذه المحاضرة (التي نشرها بعد ذلك) فى الوقوف عند
ما يسميه «الأدب اللاديني» فيقول :

«يصح أن نعد تسعة أعشار الأدب العالمى الحديث أدباً لادينياً،
ولكن هذا لا ينهض عذراً لإغفاله ، وإلا أصبحت لغتنا الشريفة
من أفقر اللغات فى الثقافة الحديثة . . نعم من أوجب
الواجبات علينا نقل هذا الأدب إلى لغتنا لأنه رمز العصر الذى

نعيش فيه ، وما على رجال الدين الأعلام إلا الرد على الشبهات
فيما لايرضيهـم منه . وإننى إذ أدعو إلى حرية الكتابة والنشر
لست بأى حال اتفق مع كل ما ينشر ، ولكنى أحترم عقيدة
مواطنى وأرفض الحجر عليهم ، كما أرفض أن يباح هذا الأدب
بلغاته الأصلية لعارفيها من المصريين ويحرم الاطلاع على ترجمتها
العربية على غيرهم ، ولو كانوا أكبر سناً وانضج تفكيراً وأقوى
نفوذاً من الأولين !

إننا نتألم أشد الألم لوقف الحريات الدستورية الكاملة ، ومع
ذلك يوجد بين من يكون على الدستور من يدفعهم التعصب
الدينى الأعمى أو سواء إلى الاستهانة بحرية العقيدة والفكر ،
مع أنه لاقيمة للدستور ولا للاستقلال إذا كان قرينها امتهان
الذهن الإنسانى . ومن كانت له مثل هذه العقلية الرجعية
الجامدة أو هذا البله الفكرى ، فهو أبعد من يصلح للالتئام على
الحياة النيابية ، وهى بريئة منه . وإذا كان الإسلام دين الدولة
فليس معنى ذلك تدخله بأى حال فى الحياة الفكرية وفى حرية
الرأى والعقيدة ، إذ من الواجب علينا احترام عقائد غيرنا كيفما
كانت ، ماداموا لايتهكون حرمة الأخلاق والآداب ، وأعتقد أن
هذا يتفق وتقاليد الإسلام السمحة .

والأزهر فى الوقت الحاضر يمتاز بأنه عـش فسيح للرجعية ، وقد
ضج المصلحون بالشكوى منه ، وشيوخه الأجلاء مستعدون
للاستماع لكل دسيسة ومخاربة المفكرين بشتى الأساليب التى
يمقتها الإسلام نفسه ، ومنها الكيد للموظفين فى أعمالهم من
وراء ستار ، لأنهم اعتادوا أن لايردوا خائنين كلما تقدموا
بالشكوى السرية ضد أى موظف . وهذه حالة من الفساد
لاتطاق ، وقد كادت تحقق حرية الرأى فى مصر ، كما كادت

تقضى على الأخلاق الإسلامية نفسها . والشواهد على ذلك مع
الأسف أكثر من أن تعد حتى في أثناء قيام الدستور .

وبالطبع نشرت هذه الكلمات الغاضبة في مجلات ذلك الزمان ، ولم
يطالب أحد - حتى من علماء الأزهر الأجلاء - بمحاكمة الرجل ، أو تقديم
بلاغ فيه إلى النيابة ، أو المطالبة بمصادرة المجلة التي نشرت هذه الكلمات ،
بل على العكس قام إسماعيل أدهم بعد أن قرأ نص محاضرة «عقيدة الألوهة -
مذهبي» بكتابة مقاله «لماذا أنا ملحد ؟» كما لو كان يرد على إعلان أحمد زكي
أبو شادي لإيمانه الديني الصوفي بإعلان إلحاده هو بفلسفته المادية . ويبدأ
مقاله بيتين لجميل صدقي الزهاوي هما :

لما جهلت من الطبيعة أمرها

وأقمت نفسك في مقام معلل

أثبت رباً تتغنى حلأ به

للمشكلات فكان أكبر مشكل

ويتحدث إسماعيل أدهم عن دراسته العلمية التي انتهت به إلى الإلحاد،
رغم نشأته الدينية ، ويعدد ماخضع إليه من تأثير ، والجمعية التي قام
بتأسيسها في الآستانة بعنوان «جماعة نشر الإلحاد» وأصدرت مطبوعات
متعددة، ويحدد الأسباب التي دفعته إلى الإلحاد، مركزاً على الأسباب العلمية
التي هي مزيج من الفلسفات المادية وبعض تصورات الرياضة البحتة ،
ويختتم مقاله بأنه لايزال ثابتاً على عقيدته الإلحادية ودعوته إلى نظريته القائمة
على قانون الصدقة الشامل - ولم يكتف إسماعيل أدهم بنشر المقال في مجلة
«الإمام» بل طبعه في كتيب وزع على الناس تعميماً لفائدته فيما رأى .

وما إن نشر المقال والكتيب حتى تصدت له مجلة الأزهر ، في الجزء السابع ، الصادر في رجب ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧ م ، وذلك بدراسة كتبها محمد فريد وجدي (١٨٧٨ - ١٩٥٤) صاحب «دائرة معارف القرن العشرين» ، وكان أيامها رئيس تحرير مجلة الأزهر ومديرها ، وكان عنوان الدراسة «لماذا هو ملحد؟» . والدراسة كلها تفنيد لمذهب إسماعيل أدهم في روية وتأن ، وحوار عقلاني يكشف عن المكانة الجليلة لمحمد فريد وجدي وقدرته على المناظرة لا الإرهاب . وكل ما كتبه محمد فريد وجدي يستحق أن نقرأه في هذه الأيام ، وهو منشور في المجلد الثالث من المجلدات الثلاثة القيمة التي أعدها أحمد الهوارى ونشرتها دار المعارف في القاهرة منذ سنوات .

والحق أن المرء يشعر بالفخر بمناخ الحرية الذي كتب فيه إسماعيل أدهم مقاله ، فلم يسجن أو تصدر المجلة التي نشر فيها ، ولا سحب الكتيب الذي طبعه من الأسواق ، ولم يعاقب صاحب المجلة أو المطبعة أو الناشر بشيء . ومن الحق ، أيضاً ، أن يشعر المسلم بالفخر والاعتزاز بمحمد فريد وجدي وما يمثله من نموذج راق للمفكر الديني الذي يحاور بعلم ومعرفة ودراية ، ولا يخفى جهله باتهام غيره ، أو يستر ضعفه بإرهاب من يحاوره ، فالرجل يستخدم الحجة لا القمع ، ولا يلجأ إلى سلطة الشرطة بل إلى سلطة العقل ، ويبدأ حواراً من حق مخالفه في التعبير الحر عن رأيه مهما كان هذا الرأي . بعبارة أخرى ، تعيدنا دراسة محمد فريد وجدي إلى ذكريات الكبار من علماء الكلام الذين كان ما يحسنونه من كلام الدين في وزن ما يتقنونه من كلام الفلسفة ، فاستطاعوا تأكيد مبادئ العدل والتوحيد ، وخدموا الإسلام بما يعجز عنه كل هؤلاء الذين يرهبون غيرهم باسم الإسلام . ولعل

في ذلك ما يكشف عن سبب تأليف محمد فريد وجدى موسوعته العصرية «دائرة معارف القرن العشرين» .

ومن المهم أن نلفت الانتباه إلى أن ما تنطوى عليه دراسة محمد فريد وجدى من احترام للدستور وإسماعيل أدهم على السواء لا يقل عن احترامه لقارئه ، فالخطاب الحجاجي للدراسة يتوجه إلى عقل هذا القارئ في المحل الأول ، ولا يستخدم الأقيسة الخطابية أو التخيلية بل الأقيسة البرهانية التي تعتمد على الحاجة بالدليل ، وعلى استقامة المقدمات ، وارتباط سلامة النتائج بمقدماتها . ونشر هذه الدراسة في مجلة «الأزهر» يعنى أن دعوة المؤسسة التي يمثلها هذا الجامع لا بد أن تكون الدعوة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن ، حتى لمن يعلن إلحاده ، كحالة الدكتور إسماعيل أدهم . ويكفى أن نقرأ من دراسة محمد فريد وجدى افتتاحيتها التي تقول :

« إن انتشار العلوم الطبيعية ، وماتواضعت عليه الأمم المتقدمة من إطلاق حرية الكتابة والخطابة للمفكرين في كل مجال من مجالات النشاط العقلي ، استندعت أن يتناول بعضهم البحث في العقائد ، فنشأت معارك قلمية بين المثبتين والنافين ، تمحّصت بسببها حقائق وتبينت طرائق ، وآمن بها من آمن عن بيئة ، وألحد من ألحد على عهده .

ونحن الآن في مصر ، وفي بحبوحه الحكم الدستوري ، نسلك من عالم الكتاب والتفكير هذا المنتهاج نفسه ، فلا نضيق به ذرعاً مادامنا نعتقد أننا على الحق المين ، وأن الدليل معنا في كل مجال نجول فيه . وأن هذا التسامح الذي يدعى أنه من ثمرات العصر الحاضر هو في الحقيقة من نفحات الإسلام نفسه ، ظهر به آباؤنا الأولون أيام كان لهم السلطان على العالم كله . فقد كان يجتمع

المتباحثون في مجلس واحد بين سنى ومعتزلى ومشبه ودفري
إلخ ، فيتجاذبون أطراف المسائل المعضلة ، فلم يزد الدين
حيال هذه الحرية العقلية إلا هية في النفوس ، وعظمة في
القلوب ، وكرامة في التاريخ .

هذه مقدمة نسوقها بين يدي نقد نشرع فيه لرسالة ترامت إلينا
يعنوان «لماذا أنا ملحد» نشرها حضرة الدكتور إسماعيل أحمد
أدهم في مجلة الإمام الصادرة في أغسطس ١٩٣٧ ثم أفردها في
كراسة تعميماً للدعوة .

هذا عن محمد فريد وجدى ، أما أحمد زكى أبو شادى فقد تصدى للرد
على إسماعيل أدهم بمقال عنوانه «لماذا أنا مؤمن؟» في العدد اللاحق من مجلة
«الإمام» (سبتمبر ١٩٣٧) . وقد قدم المحرر لرد أحمد زكى أبى شادى بقوله
إن المجلة تنشر الرد «بحكم احترامنا حرية الرأى في حدود القانون»
لاعتقادها أن «الأدب هو المستفيد من وراء هذا النقاش» بغض النظر عن
موافقة المجلة أو مخالفتها للآراء المعروضة . ولكن المحرر لا يترك هذه المناسبة
دون أن يعبر عن رأيه الخاص ، فيوضح أنه شخصياً لا يعتقد أن هناك
جدوى عملية من مثل هذه البحوث ، وأن الأولى منها بالعناية «الشئون
الاجتماعية والاقتصادية في مملكة يعيش سوادها الأعظم في حكم الهمل
بسبب سوء أحوالهم الاجتماعية والاقتصادية» .

ويعاود أبو شادى الكتابة في الموضوع مرة أخرى ، في العدد اللاحق من
«الإمام» (نوفمبر ١٩٣٧) وذلك بعد أن أثار مقال إسماعيل أدهم ما أثار من
كتابات مضادة ، فيشير إلى ما كتبه الشيخ محمد فريد وجدى بك رئيس
تحرير مجلة الأزهر ومديرها ، وموافقته على ما قال كل الموافقة . وفي الوقت

نفسه يشير إلى ما كتبه الأستاذ الشيخ يوسف الدجوى عضو جماعة كبار العلماء ، ويصف ما كتبه الشيخ الدجوى على النحو التالى :

« إنه يمثل النقيض لأسلوب وجدى بك ولتناوله الموضوع ، مع فقدان أدب الكتابة والنقد فقداناً تاماً اشتهر به معظم السادة المشايخ الذين يسيئون إلى الإسلام نفسه قبل متقودهم بذلك التصرف العجيب وعندنا أن الدين الحق لن تقوم له قائمة إلا بأمثال الأستاذ محمد فريد وجدى بك - وما أندركم فى العالم الإسلامى - أولئك الذين يتبحرون فى اطلاعهم العصرى ، ويتجملون بمكارم الأخلاق ، ويعرفون معنى التسامح الفكرى وأدب المناقشة والإقناع » .

حاشية :

لقد اعتدت أن أعاود قراءة ما كتبه محمد فريد وجدى ، متأملاً ، قائلاً لنفسى : هذا مفكر إسلامى جليل ، لا يجد حرجاً فى الرد على من يعلن إلحاده بأكثر من سبيل ، ويواجه هذا الإلحاد محترماً صاحبه ، مؤمناً بحقوقه الدستورية ، فلا يتحدث عنه إلا بكلمة «حضره» جاداً لاهازلاً ، ومحاوراً لا مرهباً ، ومناقشاً الحجة بالحجة . هذا المفكر الإسلامى واثق من عقيدته ، واثق من تمكنه فى الإقناع ، واثق من قدرات العقل على استمالة الجاحد والملحد والشاك ، مؤمن أن العقل حجة الله على خلقه ، وأن العقل طريق الإقناع والإيمان على السواء ، فكان حوار تآليفاً للقلوب ، مجادلة بالتي هى أحسن .

هذا المفكر الدينى يتحدث عن العلم فى عصره ، ويضنى نفسه فى إعداد

موسوعة عن معارف القرن العشرين الذى يعيش فيه ، فلا يفتى بغير علم ،
ويؤكد ضرورة أن يؤمن من يؤمن بالينة وليس التقليد . ولا يخفى شعوره
بعودة الدستور ، بعد احتجاجه ، ويسعده أن أمته مصر تعيش « فى بحبوحة
الحكم الدستورى » ، ويسلك فى الحوار مع الكتاب والمفكرين مسلك
الدستور ، لا يضيق ذرعاً بأحد ، ويعلن أن تسامحه من نفحات الإسلام
نفسه ، وأن الحرية العقلية التى شهدتها الماضى لم يزد حياها الدين إلا
هبة فى النفوس ، وعظمة فى القلوب ، وكرامة فى التاريخ .

وما ينبغى أن نفكر فيه حقاً ، ونؤكد قولاً ، بعد الهوامش السابقة ، هو
أن كرامة هذه الأمة ، فى التاريخ ، قد أخذت فى الضياع حين ضاعت
الحرية العقلية والحرية السياسية والحرية الاجتماعية ، وحين لم نبدأ من حيث
انتهى أمثال طه حسين وأحمد زكى أبو شادى ؛ وحين قمعنا العقل بالتقليد
والشك بالتصديق ؛ وحين استبدلنا بأمثال الشيخ محمد عبده ومحمد فريد
وجدى قوماً آخرين ، فحق علينا القول : ﴿ أتستبدلون الذى هو أدنى
بالذى هو خير ﴾ (البقرة / ٦١) .

هوامش عن الدولة المدنية

١- تخلص الإبريز (*)

ساعدت النهضة العربية التي ارتبطت بتأسيس الدولة الحديثة على ظهور نموذج غير تقليدي من رجل الدين ، هو الشيخ العقلاني المستنير الذي غدا مستعداً لمواكبة حركة الدولة الحديثة في خروجها على المفهوم التقليدي القديم للحكم ، وتأسيسها معنى المواطنة الذي يتخذ من النموذج الذي طرحته الدولة المدنية الأوروبية مثلاً له في الحقوق والواجبات . وكما واكب ظهور هذا الشيخ تحديث أنظمة التعليم ، وعلاقات الثقافة ، ووسائل إنتاج المعرفة وتوزيعها ، كان حضوره عنصراً فاعلاً في أفق متغير من العلاقة بالآخر في المستويات الثقافية والاجتماعية والسياسية ، خصوصاً فيما يتصل بتراكم المعرفة الناتجة عن الترجمة ، واتساع الخبرة الناجمة عن المشاهدة والمعاشية ، وتغير الوعي الذي أخذ يتمثل مفاهيم الدولة الحديثة ويستوعب معها ضرورة فصل السلطات وأهمية الأنظمة الدستورية التي تقوم على المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات .

ولم يكن من قبيل المصادفة ، في سياق تولد هذا النموذج ، أن يكتب

* جريدة الحيلة ، ٣١ يوليو ١٩٩٣ .

الشيخ الأزهرى رفاعه الطهطاوى (١٨٠١ - ١٨٧٣) كتابه الأول عن «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» فى فرنسا ، وىتهى منه (عام ١٨٣٠) ويطبعه بعد عودته إلى مصر المحروسة فى مطبعة بولاق القاهرة (عام ١٨٣٤).

وكان ذلك بعد أربع وثلاثين سنة من صدور أول جريدة عربية فى الإسكندرية (فى ٦ كانون الأول ١٨٠٠) وإحدى وعشرين سنة من إرسال أول مجموعة من المبعوثين المصريين إلى إيطاليا لدراسة الفنون العسكرية ومعها فنون الطباعة (١٨١٣) واثنتى عشرة سنة من إنشاء مطبعة بولاق (١٩٢٢) وتسع سنوات من إنشاء محمد على أول مدرسة تجهيزية (ثانوية) وثمانى سنوات من إنشاء جريدة الوقائع المصرية (كانون ١٨٢٨) . وكان ذلك ، أيضاً ، قبل عامين فحسب من إنشاء مدرسة الإدارة والألسن التى أوكل محمد على الإشراف عليها لرفاعة نفسه (١٨٣٦) وقبل سبع سنوات من ظهور جريدة الوقائع المصرية (١٨٣٨) وست وثلاثين سنة من إنشاء مجلة «روضة المدارس» (إبريل ١٨٧٠) وثمان وثلاثين سنة من إنشاء أول مدرسة لتعليم البنات (١٨٧٣) .

وإذا كان طبع كتاب «تخليص الإبريز» قد تم بعد تسعة وعشرين عاماً من بداية الحكم المطلق لعهد محمد على (١٨٠٥ - ١٨٤٨) فقد كان عام طبع الكتاب نفسه استهلالاً لمقدمات تغير الحكم المطلق وبدايات أفق الشورى الحديثة ، ففى العام نفسه الذى طبع فيه رفاعه كتابه ألف محمد على مجلساً اسمه «المجلس العالى» يتشكل من نظار الدواوين ورؤساء المصالح ، واثنين من ذوى المعرفة بالحسابات واثنين من العلماء يختارهما شيخ الجامع الأزهر ، واثنين من التجار يختارهما كبير تجار العاصمة ، واثنين من

الأعيان عن كل مديرية من مديريات القطر المصرى يتتبعها الأهالى ، وبعد ذلك بثلاثة أعوام فحسب أصدر محمد على (عام ١٩٣٧) قانوناً أساسياً هو «سياستامة» الذى ضمنه نظام الحكم فى البلاد ، مجارة منه لأنظمة الدولة المدنية الحديثة فى أوروبا ، ونظم فيه المصالح الحكومية المختلفة وحدد اختصاص كل منها ، وتضمن قانون السياسة بداية النص على حقوق المواطنين ، وأوجب على المديرين والموظفين عموماً معاملة الناس بالعدل والنظر فى شكاياتهم ، ومنع الاعتداء على الحقوق ، وإنصاف المظلومين ، وعدم استغلال النفوذ . وقد أضاف فرمان الخط الشريف (الصادر عام ١٨٣٩) المزيد من الحقوق للمواطنين ، إعمالاً لمبدأ المساواة الذى حدده فرمان (خط شريف كلخانة) بالمساواة فى التوظيف والالتحاق بالمدارس الحكومية والخدمة العسكرية ، والمساواة أمام القانون والمحاكم دون تمييز ، وتأكيداً لمبدأ الحرية الذى تضمن الحرية الشخصية وحرية التملك وحرية المسكن وحرمة وحرية التجارة والعمل والصناعة .

وسواء رددنا «المجلس العالى» أو «سياستامة» أو «خط شريف كلخانة» إلى رغبة محمد على فى الإصلاح ، أو إلى حرصه على محاكاة الدولة الأوروبية المتقدمة ، فإن الدلالة الأساسية لها جميعاً لا تنفصل عن سياق تحديث الدولة الذى استهله محمد على ، وما ارتبط به هذا السياق من تغير فى علاقات المثاقفة ، ونشأة نموذج جديد لشيخ عقلانى مستنير تولّد فى سياق التحديث وتشكل به فى آن . وليس من قبيل المصادفة ، والأمر كذلك ، أن يؤلف محمد على «المجلس العالى» فى العام نفسه الذى طبع فيه رفاعة كتابه الذى فرغ من تأليفه قبل ذلك بأربع سنوات ، وأن تصدر «سياستامة» ثم «خط شريف كلخانة» فى تموجات الدوائر متزايدة الاتساع والأصداء الموجبة

التي أحدثها نشر كتاب «تخليص الإبريز» أو لأقاها وأفاد منها ، خصوصاً الأجزاء التي يشير فيها رفاة إلى أن العدل أساس العمران ، والشورى أساس الحكم الصالح ، والأمة مصدر السلطات ، وكيف يمكن أن يكون الآخر الأجنبي مصدراً للفائدة .

ومن الواضح أن تولد نموذج العقلاني المستير ، في هذا السياق التحديثي المرتبط بتأسيس الدولة المدنية ، لم ينظر على صعوبة كبيرة في تمثيل المفاهيم الملازمة لهذه الدولة الجديدة ، ومواكبة خطوها ، والتعامل مع مؤسساتها ، ودعمها وتأصيلها ، خصوصاً بعد أن استبدل نموذج هذا الشيخ تراثاً بتراث ، وأحلّ التقاليد العقلانية التي أصلها المتكلمون والفلاسفة في تراثه محلّ التقاليد النقلية التي صاغها السلفيون من الحنابلة والأشاعرة بوجه خاص . وبقدر ما وجد هذا الشيخ في تراثه الفكري عند المعتزلة والفلاسفة المسلمين ما يدعم موقفه الجديد ، في الدولة الجديدة ، ويدعم خطاها ، فإنه وجد في التراث الفكري المحدث الذي أخذ يترجمه أو يترجم له عن الأمم المعاصرة ، الأكثر تقدماً ، ما يصلح منطلقاً لحوار مجدد ، سبق أن صاغ مبادئه أسلافه ، عندما تعرفوا ثقافة الأمم القديمة التي اتصلت بالإسلام واستوعبتها حضارته الفتيّة . وكان هذا الشيخ الجديد يقيس الجديد على أصول عقلية ، مرتبطة بوعيه الذاتي بعقليته وتأويله الخاص لتراثها ، فيقبل ما لا يتناقض مع هذه الأصول ، وما يشعر أنه يضيف إلى حاضره ويفيد في تحولاته الجديدة .

والواقع أن كتاب «تخليص الإبريز» ينطوي على الدلالات الأساسية التي تكشف عن علاقة نموذج هذا الشيخ بالآخر المغاير في الثقافة من ناحية ، وتقبله مفهوم الدولة المدنية الحديثة عند هذا الآخر من ناحية ثانية . وسواء

تحدثنا عن الأولى أو الثانية ، فإن المعيار القيمي الذى انطلقت منه الناحيتان واحد ، وهو «تخليص الإبريز» (الذهب) من المعادن أو الأوشاب التى تختلط به ، ومن ثم استخلاص عنصر القيمة من حضارة الآخر ، بما يتناسب ودوافع الذات القومية وخصوصيتها وتراثها ، ويضيف إلى ما يؤكد الثوابت التى تصوغ هوية الأمة فى نهاية الأمر . وما يقوم عليه كتاب رفاعة من تشبيه مركزى ، ينطقه عنوانه ، يلخص دلالة الموقف كله ، فى هذا السياق ، وهى تحكيم الوعى النقدى فى تمدن الآخر الأوربى وثقافته ، وتصفية ما يمكن تلقيه عن هذا الآخر فى مصفأة هذا الوعى ، وذلك بفصل عروق الذهب عن غيرها الذى لا ينطوى على فائدة ، أو يؤدى إلى مضرة . وإذا كان وجه المشابهة فى «تخليص الإبريز» يتضمن معنى التصفية من الكدر، والشئ من أوشابه ، وأخذ خلاصته ، فإن اقتران هذا المعنى بملفوظ «تلخيص باريز» يؤكد دلالة تصفية التصفية ومراجعة المراجعة أو خلاصة الخلاصة ، وصولاً إلى جوهر «الذهب» الخالص النافع من كل ما ترمز إليه هذه المدينة (باريز) التى وصفها توفيق الحكيم بعد ذلك بسنوات طويلة بأنها «فترينة الدنيا» . وهو تشبيه آخر ينطوى على دلالة الانتقاء من المعروض ، والمعيار المضمن لهذا الانتقاء على السواء .

وإذا كان هذا المعيار يقرن بين تعرف «الآخر» الأوربى وتعرف مفاهيم الدولة المدنية الحديثة ، بوصفها وجهى عملة واحدة ، فإن المعيار نفسه انطوى على وعى نقدى ، بعيد عن شوائب العرقية والتعصب ، حميم الصلة بالدلالة الإنسانية لمآثور الحكمة التى هى ضالة المؤمن ، وتتميم النوع الإنسانى الذى هو هدف كل حكيم ، وذلك من قبل أن يدافع أبو يوسف

يعقوب الكندى (نحو ٧٩٦ - ٨٧٣م) عن فلسفة اليونان في رسالته إلى الخليفة المعتصم عن الفلسفة الأولى .

هكذا توقف رفاعة الطهطاوى أبرز المستيرين الجذريين من رجال الأزهر (بعد شيخه حسن العطار المتوفى عام ١٨٣٤) إزاء مؤسسات الدولة المدنية الفرنسية ، وجعل معياره في قبول ما يأخذه عنها أو يرفضه هو القاعدة العقلية الاعتزالية التى تنطوى على مبدأ «التحسين والتقبيح العقليين» الذى لايتناقض مع الشريعة ، فرفاعة لم يستحسن إلا ما لم يخالف الشريعة المحيطة فى النهاية . وقد ساعده على تطبيق المبدأ الاعتزالي اقتناعه بما ذكره فى كتابه من أن :

«الفرنساوية من الفرق التى تعتبر التحسين والتقبيح العقليين . ويعتقدون أنه لايمكن تخلف الأمور الطبيعية أصلاً ، وأن الأديان إنما جاءت لتدل الإنسان على فعل الخير ، واجتناب ضده ، وأن عمارة البلاد وتطرق الناس وتقدمهم فى الآداب والظرافة تسد مسدَّ الأديان وأن الممالك العامرة تُصنع فيها الأمور السياسية كالأمور الشرعية» .

والمسافة جد يسيرة بين هذا الذى يقوله رفاعة وإعجابه بما قرأه فى مجال «الحقوق الطبيعية الذى هو عبارة عن التحسين والتقبيح العقليين يجعله الفرنج أساساً لأحكامهم السياسية المسماة عندهم شرعية» . هذا الإعجاب نفسه هو الذى دفعه إلى قراءة «روح الشرائع» لمتسكيو Montesquieu (١٦٨٩ - ١٧٥٥) وهو أشبه بميزان بين المذاهب الشرعية والسياسية ، ومبنى على التحسين والتقبيح .

ومن الواضح أن قبول رفاعة الطهطاوى لهذا الميزان بين المذاهب الشرعية

والسياسية كان يعنى تقبله الضمنى للفصل بين السلطات الذى أكدّه متسكيو فى كتابه عام ١٧٣٤ قبل أن يصل رفاة إلى باريس باثنين وتسعين عاماً ، منطلقاً فيه مما سبق أن أكدّه الفيلسوف الإنجليزى جون لوك John Locke (١٦٣٢ - ١٧٠٤) الذى دعا إلى «الفصل بين القوى» وإلى «الحكومة المقيدة» حفاظاً على حرية الأفراد من ناحية، وتأكيداً للنظام الذى يفرضه القانون من ناحية ثانية .

ومن الواضح أن ترجمة رفاة مؤلفات أمثال متسكيو كانت تعنى إقراره بحتمية الدولة المدنية فى صنع المستقبل ، وما يقترن بهذه الحتمية من ضرورة قيام هذه الدولة على الفصل بين السلطة الروحية والسلطة المدنية ، ما ظل هذا الفصل مبقياً على الدين ، غير متناقض مع الشريعة الإسلامية . ولم يجد رفاة فى ذلك تناقضاً بين كونه شخصياً مسلماً وداعية من دعاة تحديث المجتمع على أساس من الفصل بين السلطات أو القوى .

هكذا انفتح السبيل فى كتابات رفاة إلى أفكار المجتمع المدنى Secular Society ليس بوصفه نقيضاً للدين ، وإنما بوصفه مجتمع المؤسسات القانونية الذى لا مكان فيه لحكم «الإكليروس» والذى يمكن أن يعتمد على مصادر حاسمة داخل التقاليد الإسلامية العقلانية نفسها ، ويظل غير مناقض لها . وليس هناك تعارض كفى بين الاستخدامات الاجتماعية لمبدأ التحسين والتقبيح العقلين عند المعتزلة ، من هذا المنظور ، والمبدأ التنويرى الذى يرى ضرورة أن يتأسس المجتمع على مبادئ أخلاقية مستنبطة ، بواسطة البحث العقلانى فى الطبيعة العامة للحياة الاجتماعية الإنسانية .

من هذا المنطلق كان تقبل رفاة معنى الدستور ، في كتبه وكتابات ،
فعلاً آخر من أفعال «تخليص إيريز» المجتمع الذي عاشه في فرنسا ، فنظر إلى
الدستور من حيث هو تعاقد مدني ، يتحقق في كل أمة لها طابع النظام
والاستقرار ، وتقبل معناه بوصفه «الشرعية» البشرية التي تنظم أمور الدولة
المدنية ، وتفصل بين سلطاتها ، وتصون كل أطرافها . ووصل بينه والنظام
النيابي الحر الذي يكفل الضمانات للأفراد كل الوصل . وذلك ربط ينتمي
إلى تقاليد عريقة في الأنظمة الدستورية ، تقاليد دفعت الكثيرين من
مفكرى القرن التاسع عشر ، في فرنسا ، إلى عدم الاعتراف بوجود دستور أو
قانون دستوري إلا إذا تحققت الأنظمة النيابية الحرة . وقد انتقلت هذه
التقاليد إلى خارج فرنسا ، مع رفاة وغيره ، وتجسدت في كتابات المفكرين
والساسة ، وتغلغلت في الرأي العام للمثقفين ، على نحو وصل بين الدعوة
إلى النظم الديمقراطية والدعوة إلى الدستور في كثير من البلاد .

ومن اللافت للانتباه ، في سياق هذه التقاليد ، أن رفاة طبع كتابه في
العام نفسه الذي أنشئ فيه كرسى القانون الدستور في كلية الحقوق بجامعة
باريس ، على يد «جيزو» الذي كان وزيراً للتعليم في حكومة الملك لويس
فيليب ، والذي كان يهدف من وراء ذلك إلى الدعاية لهذا الدستور الملكي
والأنظمة التي أقامها ، ومن ثم الترويج للفلسفة السياسية التي كان يستند
إليها ، والتي عمادها صيانة الحقوق والحريات الفردية وإقامة نظام نيابي
برلماني حر . وكما ارتبط القانون الدستوري في ذهن جيزو بدستور فرنسا
الصادر في سنة ١٨٣٠ الذي يسميه رفاة «الشرطة» La charte ، أصبح
هذا القانون مثلاً حديثاً لأمر مدنية «لاينكر ذوو العقول أنها من باب
العدل» في رأى نموذج شيخ الاستنارة .

ويترجم رفاة هذا الدستور إلى العربية ، في الكتاب الذي دفع به إلى المطبعة داعياً الله العلي القديم «أن يوقظ به من نوم الغفلة سائر أمم الإسلام من غرب وعجم» ، ويمهّد للترجمة بقوله إن غالب ما في هذا الدستور ليس في كتاب الله تعالى ، ولا في سنة رسوله ﷺ ، ومع ذلك - أو بسبب ذلك - فهو دليل عقلي على إمكان وصول أبناء الأمة إلى عقد اجتماعي يحقق لهم التقدم ، خصوصاً حين تحكم عقول حكمائهم أن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد . والمؤكد أن انقياد الحكام والرعاة إلى ذلك قد أدى إلى عمران بلاد فرنساوية ، فيما يرى رفاة ، وأدى إلى كثرة معارفهم وتراكم غناهم وارتياح قلوبهم «فلا تسمع فيهم من يشكو ظلماً أبداً، والعدل أساس العمران» .

وإذ يتحدث رفاة عن أن ملك فرنسا ليس مطلق التصرف ، وأن السياسة فرنساوية هي قانون مُقيّد ، بحيث إن الحاكم هو الملك بشرط أن يعمل بما هو مذكور في القوانين التي يرضى بها أهل الدواوين ، فإنه يؤكد معنى أن يكون سائر فرنساوية مستوين قدام الشريعة (الدستور) ، ويشرحه بقوله إن ذلك من جوامع الكلم عندهم ، ومن الأدلة الواضحة على وصول العدل فيهم إلى درجة عالية ، وتقدم في الآداب الحضارية (المدنية) فمعنى كون سائر الناس مستوين قدام الشريعة أنه لا يوجد رفيع أو وضع ، وأن الدعوى القضائية تقام على الملك كما تقام على أصغر مواطن ، وفي ذلك إقامة للعدل وإسعاف للمظلوم وإرضاء لخاطر الفقير بأنه كالعظيم سواء بسواء . ولذلك كان كل واحد من فرنساوية أهلاً لأخذ أي منصب أو رتبة ، وكانت حرية كل منهم مصانة في الحياة الشخصية والاعتقاد والاختلاف والتعبير عن الرأي بكل الطرق الممكنة . أما حرية الملكية فلا

تقل احتراماً عن حرية التفكير التي تصونها السلطة القضائية المستقلة عن السلطتين التنفيذية والتشريعية .

ويتقبل رفاة التعديلات التي أضيفت إلى دستور ١٨٣٠ الفرنسي نتيجة أحداث ١٨٣١ التي عاصرها وتعاطف مع ما انطوت عليه من «قيامه الفرنسية وطلبهم للحرية والمساواة» ، وحرصهم على تعديل الدستور لتقييد الملكية وتأكيد استقلال القضاء ، والارتقاء بدور السلطة النيابية . وكما كانت الحرية هي الدلالة متكررة الرجوع في كل عمليات «تخليص الإبريز» ، كانت لوازمها ظاهرة لافتة : العدل الذي هو أساس العمران ، الشورى اللازمة للحاكم ، تدبير الدولة الحديثة ، ديوان رسل العائلات الذين هم وكلاء الرعية ، الوزراء الذين توكل إليهم السلطة التنفيذية ، القضاة الذين لا يخرج شيء عن حكمهم ، حقوق الناس التي يضمنها الدستور ، الإنصاف في المعاملة ، التساوى في الأحكام والقوانين ، بحيث لا يجور الحاكم على إنسان ، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة ، في الدولة المدنية (الفرنساوية) التي يراها رفاة جديدة بقول الشاعر :

وقد ملأ العدل أقطارها وفيها تسالى الصفا والوفا

وأحسب أن رفاة كان يفكر في وطنه أثناء كتابة ذلك كله ، فهو الهدف النهائي من كل عمليات «تخليص الإبريز» . والمؤكد أنه كان يفكر في «ولى النعم» وإمكان أن يرعى الدولة المدنية الحديثة ، فينعم على رعاياه بالفرمانات التي تحقق العدل والتقدم معاً . ويتخيل المدارس والمعامل والمعاهد والبرلمان ومجامع العلماء وخزائن الكتب والمطاعم والمسارح والأوبرات والكرنفالات والمستشفيات والمصانع موجودة في وطنه . ويقارن

بين اللغة العربية واللغة الفرنسية، بعد أن أدرك أن من جملة ما يعين
الفرنساوية على التقدم في العلوم سهولة لغتهم وسائر ما يكملها بخلاف
اللغة العربية . ويحلم بما يمكن أن يترتب على تطبيق العلوم والفنون النافعة
على طريقة الإفرنج من تقدم وازدهار ورفق في بلاد المسلمين، في مجالات
الصناعة والزراعة والاقتصاد والإدارة والصحة والتعليم والثقافة والآداب
العامة والعلاقات الاجتماعية على السواء ويختار ما يمكن أن يتيح لمواطنيه
من هذا الذي استخلصه لهم من «إبريز» العلوم والفنون المطلوبة، والحرف
والصنائع المرغوبة، وبخاصة علوم السياسة التي تتعلق بالدولة وأحكامها
وعلائقها وروابطها، والتي لابد أن يكون لها مكان في تثقيف الناشئين،
حتى تتركز في أذهانهم منذ شبوبتهم أصول السياسات الدستورية وفروعها،
وحتى يكونوا على علم بحقوقهم وواجباتهم .

وإذا كان ذلك هو الذي دفع رفاعه إلى تأليف كتابه «مباهج الألباب
المصرية في مناهج الآداب العصرية» بعد عودته، لينقل مواطنيه إلى معارف
العصر الحديث وآفاق مستقبله، فإن هذه المعارف والآفاق هي التي دفعته
إلى الاهتمام بالعلاقة بين الرجل والمرأة، والعمل على إشاعة روح المساواة
فيها، وذلك من قبل أن يكتب «المرشد الأمين في تعليم البنات والبنين» .
ولذلك اختتم «تخليص الإبريز» بقوله إن وقوع «الخطبة» بالنسبة لعفة
النساء لا يأتي من كشفهن أو سترهن، بل منشأ ذلك التربية الجيدة أو
الخشيسة .

هل كانت مصادفة أن يختتم رفاعه «تخليص الإبريز» بالحديث عن المرأة
على هذا النحو، ويتقل منه إلى الحرية التي كانت دائماً في طباع العرب كما
يقول، ومن الحرية إلى شكر مَنْ ساعد الوالى (محمد علي) في نجاح مقصوده

من تعليم المصريين في باريز . إن الخاتمة ترد آخر الكتاب إلى أوله ، وتؤكد ما انطوى عليه من تأسيس معنى الدولة المدنية ، واقتراحها بمعنى جديد للمساواة بين المواطنين ، ومعنى أجد في العلاقة بالوالى (ولى النعم) الذى قام بالخطوات العملية الأولى فى التأسيس لوجود هذه الدولة ، فأرسل مبعوثيه لاستخلاص إيريزها من الخارج ، وقرن ذلك بأن أمر بإنشاء «المجلس العالى» ثم صياغة «سياسة» و«خط شريف كلخانة» بعد سنوات قليلة من نشر الكتاب الذى استخلص فيه أنبغ مبعوثيه إيريز التقدم الذى تنطوى عليه الدولة المدنية الحديثة . وكان طبعياً أن يأمر هذا الوالى ، بعد عامين فحسب من نشر الكتاب ، أن يتأسس رفاعة ما أشرف على إنشائه من مدرسة جديدة للإدارة والألسن عام ١٨٣٦ ، لتكون هذه المدرسة فاتحة شكل جديد من علاقات الثقافة ، فى سياق يستبدل بكلمة «الكفار» المعادية كلمة «الإفرنج» المحايدة ، وبالنزعة العرقية النزعة الإنسانية ، وباللسان الواحد تعدد الألسنة ، فى خبرة إدارة الدولة المدنية التى شارفت أفقاً جديداً لمعنى «الإنسان» .

والواقع أن إحدى النتائج المهمة لعمليات «تخليص الإبريز» ، فى العلاقة بالآخر ، من منظور الدولة المدنية ، كانت مرتبطة بعملية انتقال موازية ، من نزعة عرقية سادت تراثنا النقلي إلى نزعة إنسانية ارتبطت بتراثنا العقلى . وكما كان «تخليص الإبريز» استخلاصاً لعناصر الفائدة فى الدولة المدنية للآخر، بكل لوازمها الثقافية ومصاحباتها الفكرية ، فإن عملية «التخليص» نفسها ابتعثت من التراث العقلانى ما أكدها ودعم حركتها ، فأحييت التقاليد الإنسانية فى هذا التراث ، وصاغت منها وبها مفهوماً جديداً لنزعة

إنسانية محدثة ، نزعة كانت نتيجة عمليات «تخليص الإبريز» وعنصراً من عناصرها في الوقت نفسه .

وإذا كان من الممكن النظر إلى كتابات رفاة بوصفها انقطاعاً معرفياً عن النزعات العرقية السابقة ، في تأسيسها معنى الدولة المدنية الحديثة التي لا تميز بين مواطنيها على أساس من العقيدة أو اللغة أو الجنس ، والتي لا تميز نفسها عن غيرها على الأساس ذاته ، فإننا يمكن أن ننظر إليها بالقدر نفسه ، بوصفها استهلالاً معرفياً لنزعة إنسانية جديدة ، واكبت التحديث المصاحب لتأصل الدولة المدنية ، فكانت لازمة من لوازمها وأصلاً من أصولها على السواء . هذه النزعة لا تتناقض مع خصوصية الهوية ، ولكن تضع هذه الخصوصية في سياق أكبر ، ينطوي على دلالة الوحدة من خلال التنوع ، ويؤكد الدافعية التي تحولت إلى معيار للقيمة متعددة الأبعاد في كل عمليات «تخليص الإبريز» .

هكذا ، انبثق مفهوم جديد لإنسان الدولة المدنية ومفكرها على السواء . مفهوم استهله رفاة الطهطاوى في عملياته التأسيسية ، ونقله عنه جمال الدين الأفغانى (١٨٣٨-١٨٩٧) ووصل به إلى المدى الذى كان يرجوه «بشير التقدم» . وكان على الأفغانى أن يؤصل هذا المفهوم بإعادة اكتشاف معنى الكائن الذى يحسب أنه جرم صغير ، وفيه انطوى العالم الأكبر . ولكن في سياق يقرن «العالم الأكبر» بالمعمورة كلها ، ويصل ما انتهى إليه بالتقدم العلمى الذى بدأ في تغيير صورة هذا العالم الأكبر كلها ، من حيث تأسيس دلالات جديدة ملازمة لمفهوم الدولة المدنية .

واقترن «الإنسان» الطالع ، في وعى الأفغانى وأقرانه ، بقدرة هذا الكائن على أن يستجلى بعقله ، ذاتياً ، ما غمض وخفى من أسرار الطبيعة ،

ويسيطر عليها ، فلا حدّ لقدرة هذا الإنسان إذا أطلق سراح العقل . إن العقل الإنسانى لا يلبث طويلاً ، بعد فك قيوده ، أن يتيح للإنسان الطيران أسرع من العقبان ، ويغوص في البحار يسابق الحيتان ، ويسخر البرق بلا سلك لحمل أخباره ، ويتحدث عن بعد أشهر مع غيره كأنه قاب قوسين أو أدنى ، ولا يبقى مستحيلاً عليه إيجاد مطية توصله للقمر أو للأجرام الأخرى؟ وما يدرينا بعد ذلك ما يأتيه الإنسان في مستقبل الزمان ، فيما يقول الأفغانى، إذا ثابر على هذا السير لكشف السر بعد السر من مجموع أسرار الطبيعة التى ما وجدت إلا للإنسان ، وما وجد الإنسان إلا لها .

كان ذلك كلام جمال الدين الأفغانى في «خاطراته» . وهو كلام يستشرف أفق المستقبل الذى وصل فيه الإنسان - بعد ذلك - إلى «إيجاد مطية توصله للقمر» بعد أن طار أسرع من العقبان وغاص في البحار يسابق الحيتان . ولكن أهم من ذلك الاستشراف أن هذا الكلام يصدر عن وعى بمعنى جديد لهذا «الإنسان» في علاقته بالعلم من ناحية ، والدولة التى ترتبط بهذا العلم من ناحية ثانية .

ولذلك عاد الأفغانى إلى الوصل القديم بين ثنائية «الحكمة» والنبوة» ، أو «الحكمة والشريعة» ، وأضاف إليها بعداً جديداً هو بعد الوصل بين الدين والعلم الجديد . وأبقى هذا البعد الواعد على ثنائية غير متعادية بالضرورة ، في السياق الذى استهله ابن رشد حين كتب «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال» ، وأبقى على مبدأ الثنائية نفسه ، ونقله من مجال الحكمة (العلم) النبوة «الشريعة» إلى مجال السلطتين : الزمنية والروحية .

وتقبل الأفغانى مبدأ الفصل بين السلطتين : الزمنية والروحية ، مؤكداً

بذلك حضور دلالة «الدولة المدنية» في متصل الوعي المتصاعد منذ كتابات رفاة . وقال صراحة إنه يعتقد أن الهيئة البشرية لايمكنها أن تستغنى عن سلطتين : زمنية وروحية ، وإن كلتا السلطتين ترمى إلى غاية واحدة . أما السلطة المدنية بمليكتها أو سلطانها فإنها تستمد قوتها من الأمة «فالأمة مصدر السلطات» لأجل قمع الشر ، وصيانة حقوق العامة والخاصة ، وتوفير الراحة للمجموع بالسهر على الأمن ، وتوزيع العدالة المطلقة . أما السلطة الروحية فهي ما لكل دين من النفوذ المعنوى على من يدينون به ، وهي فى بعض مواقفها أنفذ من قوة السلاطين ويقظة الشرطة وعدل الحاكم على منصة قضائية ، ذلك لأنه إذا تمكن الدين بحقيقته من نفس ، خلت عن مراقبة السلطان الزمنى ، هناك يفعل الروح ويؤازر سلطان القانون .

وإذا سار الدين فى غايته الشريفة حمدته السلطة الزمنية بلا شك ، وإذا سارت السلطة الزمنية فى الغاية المقصودة منها وهى العدل المطلق فالسلطة الروحية حمدتها وشكرتها بلا ريب . ولا تتنازع هاتان السلطتان إلا إذا خرجتا عن المحور اللازم لهما ، والموضوعة لأجله .

كان ذلك هو فهم الأفغانى للعلاقة بين السلطة الروحية والسلطة المدنية داخل مجتمع مدنى يؤمن بأهمية العلم ، ودولة مدنية تعرف معنى الدستور . ولذلك أسهم الأفغانى ، مع طلائع المجتمع المدنى من أفندية الاستنارة ، فى انتزاع المزيد من الحقوق الدستورية للأمة التى هى مصدر جميع السلطات . وكان إنشاء مجلس شورى النواب (عام ١٨٦٦) فى عهد إسماعيل خطوة فى ذلك ، سابقة على مجيئ الأفغانى إلى مصر (عام ١٨٧١) ، ومن ثم انخراطه فى حركة الاستنارة المتحررة التى قام بها نواب الأمة المصرية والمدافعون عن حقوقها ، داخل مجلس شورى النواب الذى

نظر إليه الأفغانى وتلامذته على السواء بوصفه أساس المدنية والنظام ، والسبب الموجب لنوال الحرية التى هى منبع التقدم والترقى ، والباعث الحقيقى على بناء المساواة فى الحقوق التى هى جوهر العدل والإنصاف .

وكان هذا النظر يعنى تقبل الدولة المدنية الحديثة بأنظمتها الدستورية بوصفها إطاراً للتقدم وسيلاً إلى تحقيقه . وبقدر ما كانت هذه الدولة تحفظ على العدل بقاءه بين المواطنين ، فى رأى الأفغانى ، وتؤكد حضور المستبد العادل الذى لا يختلف مفهومه جذرياً عن مفهوم الملكية المقيدة ، فإن الأفغانى لم يكن يختلف عن رفاة الطهطاوى فى الاستجابة الموجبة لهذه الدولة ، وتقبلها على أساس من الشرع ، وعلى هدى من مبدأ التحسين والتقيح العقليين الذى اهتدى به الطهطاوى فى تقبل الأنظمة المدنية الفرنسية غير المفارقة لروح الشرائع ، واهتدى به الأفغانى نفسه فى إقامة الموازنة بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية ، وذلك دون أن تفارق هذه الموازنة اقتناع الأفغانى أن الأمة هى مصدر السلطات .

وإذا كانت المسافة الزمنية بين وفاة رفاة الطهطاوى (١٨٧٣) ووفاة الأفغانى (١٨٩٧) تصل إلى حوالى ربع قرن ، فإن هذه المسافة كانت كافية لإشاعة حضور مفهوم الدولة المدنية فى الأذهان ، وتعميق لوازمها الدستورية والقانونية فى الأفهام ، وزيادة رقعة المتقبلين لمفهوم المجتمع المدنى داخل الصفوة من مشايخ الأزهر الذين كانوا من طليعة الاستنارة فى عصر النهضة . وإذا كانت أغلبية هؤلاء المشايخ من أهل النقل ظلت معادية لمفاهيم الدولة المدنية ، استجابة لتراث التقليد الذى جبلت عليه ، فإن الأقلية التى مثلت الطليعة الأزهرية قد أسهمت فى قيادة الاستنارة التى لم تفارق الدعوة إلى الدولة المدنية ، وأفلحت فى أن تشيع مبادئها بين

العامة، وتستهل عهداً جديداً في متصل الوعي المدني الذى ظل يواصل تصاعده ، إلى أن بلغ مداه في كتابات الشيخ محمد عبده مفتى الديار المصرية ، وحامل لواء التجديد في الأزهر ، والعدو الأول لدعاة التقليد من الأزهرين قديماً وحديثاً .

٢. لا سلطة دينية في الإسلام (*) :

ولكن ماذا يحدث عندما يتصاعد متصل الوعي الذى ينطوى عليه الشيخ المستنير فيما يتصل بتصور الدولة المدنية؟ تأتى الإجابة مع كتابات الشيخ محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) . ومنذ اللحظة الأولى ، نقرأ للإمام قوله إن الإسلام هدم بناء السلطة الدينية ومجاثرها حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم ، فالإسلام لم يدع لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه ، وإن الرسول عليه السلام كان مبلغاً ومذكراً لا مهيمناً ولا مسيطراً ، ولم يجعل لأحد من أهله سلطة أن يحل ولا أن يربط لا في الأرض ولا في السماء .

ما الذى تعنيه هذه الكلمات ؟ إنها تعنى أن الإسلام قرين الحكم المدني والمجتمع المدني بالضرورة ، وأن المسلمين أدرى بشئون دنياهم ، وأن لهم أن يفعلوا ما يشاءون بحياتهم ما ظلوا محافظين على إسلامهم ، وأن لاسلطة دينية لحكامهم ، ولا حتى لعلمائهم ، ما ظل المبدأ الجذرى الحاسم هو أن الإيمان يعتق المؤمن من كل رقيب عليه ، فلا رقيب بين الإنسان والله سوى الله وحده ، وليس لمسلم مهما علا كعبه في الإسلام على آخر مهملتها انحطت

(*) جريدة الحياة ، ٥ أغسطس ١٩٩٣ .

منزلته فيه إلا حق النصيحة والإرشاد . ولا يجوز لأحد من الناس أن يتبع عورة أحد ، ولا يسوغ لقوى ولا لضعيف أن يتجسس على عقيدة أحد ، ولكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله ، وعن رسوله من كلام رسوله ، دون توسيط أحد من سلف أو خلف ، فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه .

هذه الكلمات الصريحة هي كلمات الإمام محمد عبده بنصها ، رفض للسلطة الدينية ، رفض لكل ما نسمعه اليوم من دعاة الدولة الدينية ، رفض لكل ما نقرأ عنه اليوم من تفتيش في ضمائر المسلمين وتكفير أقليتهم لأكثريتهم .

ولم يفكر محمد عبده عندما قال ما قال في أن هذا الذي اجتهد فيه منقول عن الغرب أو الشرق ، لقد استوحى التراث العقلاني العظيم للإسلام ، وتعلم منه أن الحكمة ضالة المؤمن ، وأن العلم فريضة ، وأن على المسلم أن يطلب العلم ولو في الصين ، وأن دراسة الأمم وتأمل أحوالها ، وقياس الغائب على الشاهد ، وإعمال مبادئ العقل الأساسية فريضة على العالم الذي يبحث في شئون المسلمين ويؤرق نفسه بمستقبلهم ، وأن النظر إلى المستقبل لا يقل أهمية عن الالتساء بقيم الماضي العظيمة . ولذلك تعلم محمد عبده وقرأ واطلع على تراث غيره ، وتجارب الآخرين في الحاضر ، وحاور وأفاد من المحاورة ، ولم يفقد هويته لأنه لم ينظر إلى الهوية نظرة ضيقة عرقية ، بل قرن الهوية بمفهوم إنساني لا يفارق تأويله العقلاني للإسلام خصوصاً بعد أن تعلم من أستاذه الأفغاني الدلالة الواعدة لمفهوم «الإنسان» الطالع في عصر النهضة العربي الأول .

وكان على الإمام محمد عبده أن يتنقى عن الإسلام (في تأويله العقلاني -

الاعتزالي له) مفهوم الدولة الشيوقراطية ، وأن ينفى عن علماء المسلمين أو صفوتهم صفة الإكليروس ، وأن يتزه مفهوم السلطة الدينية . وبقدر ما كان ذلك دعماً لمفهوم الدولة المدنية ، وتأكيذاً للحضور الواعد بطلائع الشورى الديمقراطية والعدل الاجتماعى ، كان نقياً للشبه التى تخوف منها دعاة الدولة المدنية ، خصوصاً بعد أن أصبحوا هدفاً لهجوم دعاة الدولة الدينية من علماء الدين النقليين والتقليديين .

وإزاء هذا الوضع يدخل محمد عبده المناظرة الشهيرة مع فرح أنطون (عام ١٩٠٢) تلك التى بدأت بالفلسفة الرشدية وانتهت بأصول الدولة المدنية من وجهة النظر الإسلامية فى التأويل الاعتزالي العقلانى الذى صدر منه الإمام محمد عبده . ويقول الإمام صراحة ، إن للإسلام أصولاً خمسة : الأول : النظر العقلى لتحصيل الإيمان . والثانى : تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض . والثالث : البعد عن التفكير . والرابع : الاعتبار بسنن الله فى الخلق . والخامس : قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها . فلقد هدم الإسلام بناء هذه السلطة ، ومحا أثرها ، فيما ينص الإمام الذى يجزم بأنه ليس فى الإسلام ما يسمى «السلطة الدينية» بوجه من الوجوه .

وإذا كانت هذه الأصول الخمسة تؤكد عقلانية الإمام ، خصوصاً حين يقرن الأصل الأول للإسلام بالنظر العقلى الذى يصله بتقديم العقل على النقل عند التعارض ، ومن ثم فتح باب الاجتهاد على مصراعيه ، فإن هذه الأصول تؤكد الأساس المعرفى الذى تنهض عليه الدولة المدنية ويدعو إليه المجتمع المدنى ، خصوصاً حين يقترن العقل الذى غداً أساس الإيمان والفكر على السواء بمبدأ التسامح الذى يفرض البعد عن التفكير والمجادلة بالتي هى أحسن ، وتقبل حق الاختلاف ، وتشجيع لغة الحوار التى لا بد أن

تستبدل بلغة الإرهاب والقمع . وغير بعيد عن هذا الأساس المعرفي ما يقترن به الأصل الرابع من دلالة الاعتبار التي تدفع إلى تغيير علاقة الإنسان بالكون ، وتعلو من شأن القدرات العقلية للإنسان الذي لابد أن يهيمن على الطبيعة ويتعرف كل أسرارها . ولا مصادفة بين اقتران هذا الأساس المعرفي بنفى مفهوم «السلطة الدينية» وتأکید أن الإسلام قَلَبَ تلك السلطة ، وتلك عبارة يمكن أن يفهم منها أن الإسلام استبدل بها نقيضها ، حين محا أثر السلطة الدينية ، ونفى عنه «ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية» .

ولا يمنع هذا الفهم الرحب للإمام محمد عبده من التحرك في دائرة الإيمان التي لم ير تناقضاً بينها والدولة المدنية ، فالمؤكد أن فصل المقال بين الحكمة والشرعية من اتصال كان فاعلاً في ذهن الإمام ، وأن الأصول العقلانية التي ثقفها عن تراثه الاعتزالي كانت تدفعه إلى تأصيل صياغة عصرية يتبناها المسلم في عصر طالع ، أخذ يلوح بوعوده المبشرة بالتقدم والعدل . ولذلك يعود الإمام إلى مفهوم أستاذه الأفغانى عن المستبد العادل ، ويقرنه بنوع من الحكومة المقيدة ، ويفهم وظيفة هذا المستبد فهما تأويلياً عقلياً دينياً في نهاية المطاف . وذلك ليستقيم لهذا المستبد العادل أن يضع يده اليمنى على مبادئ السلطة الروحية وعلومها ويده اليسرى على مبادئ السلطة الزمنية بدستورها وقوانينها ..

هكذا يقول الإمام إن الإسلام دين وشرع في النهاية ، ويعنى ذلك أن الإسلام قد وضع حدوداً ورسم حقوقاً ، وليس لكل من يعتقد في ظاهرة أمراً أن يحكم بذلك في عمله دون تردد ، فقد يغلب الهوى ويغمر الحق ويتعدى الحد . ولذلك لاتكمل الحكمة من تشريع الأحكام إلا إذا وجدت قوة لإقامة الحدود . وتلك القوة لايجوز أن تكون في عدد كثير فذلك هو

الفوضى ، ومن ثم لابد أن تكون في واحد ، هو السلطان أو الحاكم أو الخليفة الذى هو نائب الأمة لا غير . هذا النائب ليس معصوماً ، ولا هو مهبط الوحي وليس من حقه الاستشارة بتفسير الكتاب والسنة . وشرط الاجتهاد لديه مقرون بما يسر له أن يفهم من الكتاب والسنة ما يحتاج إليه من الأحكام ، حتى يتمكن من التميز بين الحق والباطل ، ويسهل عليه إقامة العدل الذى يطالبه به الدين والأمة معاً ، أى تطالب به السلطان الروحية والزمنية . ويظل هذا النائب مطاعاً مادام نائباً ، أى مادام على الحجة والكتاب والسنة . والمسلمون على طاعته ما ظل على هذا النهج ، وإلا فلا بد من تقويمه ، لأنه لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق . فالأمة هى التى تنصب الخليفة أو السلطان ، أو الحاكم مباشرة ، أو عن طريق وسطاء مجالس الشورى . والأمة هى صاحبة الحق فى السيطرة على هذا النائب . وهى التى تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها ، فهو «حاكم مدنى من جميع الوجوه» فيما يقول محمد عبده صراحة .

ويمضى محمد عبده موضحاً أن الإسلام لا يعرف الحق الإلهى فى الحكم ، وليس فيه ما يشبه سلطة الكنيسة المسيحية التى كان من نتائج طغيانها الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية ، فأصبح للكنيسة حق السيطرة على الاعتقاد والأعمال فيما هو من معاملة العبد لربه ، وانفردت السلطة المدنية بحق التشريع فى معاملات الناس بعضهم لبعض ، وحق السيطرة على ما يحفظ نظام اجتماعهم ، فى معاشهم لا فى معادهم . ولكن الوضع فى الإسلام مختلف ، فيما يرى محمد عبده ، فالإسلام لا يحتم قرن السلطتين فى شخص واحد على أساس من حق مقدس ، والسلطان ليس مقرر الدين ، بل نائب الأمة ، والمسلم ليس مستعبداً لهذا النائب بدينه ، فليس فى الإسلام

سلطة دينية ابتداء ، سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتفكير عن الشر ، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلامهم ، كما خولها لأعلامهم يتناول بها من أدناه . وما يقال عن الخليفة السلطان يقال عن القاضي أو المفتي أو شيخ الإسلام ، فالإسلام لا يجعل هؤلاء جميعاً أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام . وكل سلطة يتناولها واحد من هؤلاء ، فهي «سلطة مدنية» قررهما الشرع الإسلامي ، ولا يسوغ لواحد منهم أن يدعى حق السيطرة على إيمان أحد وعبادته لربه أو يتنازعه في طريق نظره أو حرية فكره أو حقه في الاختلاف أو الاجتهاد .

هذه الآلية الدفاعية - في مواجهة الدعوة الجذرية لتعارض الدولة المدنية مع الدين - تنهض على عملية تأويلية في النهاية ، عملية تستبعد من التراث الإسلامي العناصر العقلية الأشعرية الحنبلية المضادة لأولوية النظر العقلي ، وتؤكد العناصر العقلية التي تمنح الأولوية لمبدأ التحسين والتقبيح العقليين ، وتضع ما تؤكد في علاقات حضور تنفي تقيضها الذي تدفعه إلى مستوى الغياب ، متوسلة في ذلك بعمليات «عقلنة» و«تبرير» بالمعنى المستخدم في التحليل النفسي .

ولكن هذه الآلية الدفاعية ، في النهاية ، لم تستطع سد الثغرة الفاصلة بين مفهوم «الخلافة» في الوعي التراثي للإمام ومفهوم «الحكم» في الدولة المدنية الحديثة . وفي الوقت نفسه ، لم تستطع أن تلغي المسافة المتباعدة بين مفهوم «العقد الاجتماعي» الذي تقوم عليه الدولة المدنية الحديثة ومفهوم «العقد الديني» الذي ينطوي عليه المبدأ القائل : إنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق . وإذا كان مفهوم العقد الاجتماعي يضع الأمة على نحو مباشر ، دستوريا ، في مواجهة إخلال الحاكم بالعقد الاجتماعي ، بعيداً

عن أى نص دينى (دون أن يتناقض ذلك مع روح النص الدينى بالضرورة) ، فإن مفهوم العقد الدينى يقيم واسطة بين الأمة والحاكم . هذه الواسطة التى تربط بين الطرفين ، والتى يستند إليها الطرفان ، وصلاً وفصلاً ، هى النص الدينى الذى يتحول إلى إطار مرجعى مطلق فى الحكم على صلاح الحاكم أو فسادة . هذا النص الدينى لا يقف أو ينهض حكماً بذاته ، فى النهاية أو فى واقع الأمر ، بل يقوم بذلك من يعيدون إنتاجه لصالحهم ، ومن يوازنون بين اجتهادهم فى « فهم » هذا النص وما تيسر للحاكم « أن يفهم من الكتاب والسنة » .

هذا الوضع يستبدل بالعقد الاجتماعى عقداً دينياً هو عقد تأويل بشرى فى نهاية المطاف . ولن يغدو هذا العقد التأويلى البشرى دينياً إلا بالمعنى الذى ينسبه منتجوه البشر إلى الدين . وإذا قلنا إنه لا وجود لدلالات النص الدينى (الإلهى) فعلياً ، بعيداً عن أفهام البشر المدركين له والمتلقين معانيه والمؤولين آياته ، فإن هذه الأفهام لن تصل إلى درجات الحياد قط فى الفهم والإدراك أو التلقى أو التأويل ، بل تظل مرتبطة بمصالحها الخاصة بوسيلة أو أخرى ، وتظل منقسمة انقسام مجموعات الصفوة التى اضطلعت بعمليات التأويل والتفسير ، والتى كان صراعها فى التأويل والتفسير موازياً للصراع السياسى الاجتماعى الاقتصادى لمجموعات المسلمين ونتيجة له فى آن . وإذا رددنا هذه المجموعات التأويلية للصفوة المتصارعة إلى الإمام الذى لن يغدو نائباً لكل الأمة ، بل للمجموعة التى يغلب تأويلها ، وجدنا أن فكرة النيابة نفسها تنقلص لتغدو تمثيلاً لاتجاه عقلى فى التأويل ، هو نتيجة لاتجاه واقعى فى الحكم والمصلحة .

ومعنى ذلك أن الإمام محمد عبده انتهى فى نفيه مفهوم السلطة الدينية إلى

إثباتها ، خصوصاً حين يرد السلطة المدنية التي يثبتها إلى القاضي أو المفتى .

مؤكد أن هذا الذى ذهب إليه الإمام محمد عبده أقرب إلى التأويل الاعتزالي العقلي للإسلام ، وأبعد ما يكون عن التأويل الحنبلي الأشعري النقلى إذا شئت التخصيص . ومن الواضح ، مرة أخرى ، أن الإمام يستبدل جانباً من تراثه بجانب آخر ، ليتجاوب الرافد الجديد فى عصره مع ما يدعمه ويؤصله من الدائم القديم فى التراث . وليس المهم أن نتبع - تتبع التحديد أو التخصيص الدقيق - الأصول التراثية لمفاهيم الإمام محمد عبده التأويلية ، فالأكثر أهمية هو النظر إليها فى إطارها الدافعى ووظيفتها التأويلية داخل السياق الذى انبثقت فيه .

وأحسب أن تكرار تراكيب اصطلاحية جديدة ، فى سياق الحديث عن أن الخليفة أو السلطان «نائب الأمة» أو أنه «حاكم مدنى من جميع الوجوه» ، وأن كل سلطة فى الإسلام هى «سلطة مدنية» ، إنما هو تكرار ينبع من آلية دفاعية تريد أن تنفى عن الخليفة المسلم ثيوقراطية (الحق المقدس) فى الحكم ، وعن مشايخ الإسلام شبهة السلطة الدينية بالمعنى المسيحى الذى ساد وقت طغيان الكنيسة وتحالف الأوتوقراطية مع الشيوقراطية . وفى الوقت نفسه تنفى تشابه الموروث الإسلامى مع الموروث المسيحى فى مجال العلاقة بالدولة ، فلكل من الطرفين خصوصيته . وإذ يؤكد محمد عبده ، فى هذا السياق ، عدم تعارض «الإسلام» مع الدولة المدنية التى ترفع شعار (العلم) وتبشر بالتقدم وتتطلع إلى المستقبل ، وتحقق النهضة ، فإن الإمام لا يعلن تقبله لهذه الدولة فحسب ، بل يرى فيها أصلاً من أصول الإسلام التى تتضمن - إلى جانب النظر العقلى لتحصيل الإيمان ، وتقديم العقل على

ظاهر الشرع عند التعارض ، والبعد عن التفكير والاعتبار بسنة الله في الخلق . «قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها» ، فمن المؤكد عنده ، كما ذكرت من قبل ، أن الإسلام «هدم» (. . .) بناء تلك السلطة ، ومحا أثرها ، حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم » .

٣- طليعة العلمانيين (*)

هل يقبل داعية الدولة المدنية ، الراديكالي ، هذه الصيغة التي انتهت إليها محاولة الإمام المفتي محمد عبده ؟ الواقع أن المحاولة بصيغتها التي انتهت إليها لم ترض هذا الداعية ، خصوصاً حين حسم أمر علاقة الدولة بالدين ، وأعاد ترتيب الأوليات ، ولم يجعل من السلطة الدينية ، أياً كان دعائها ، إطاراً مرجعياً للدولة ، ولم يبق على الدين نفسه إلا بوصفه سنداً روحياً للقيم ، ولم يترك لرجاله موقعاً إلا بمقدار ارتباطهم بهذه القيم ، وتأكيداً لحرية الاعتقاد في الدولة الحديثة ، لكن بعد أن سحب من رجال الدين سلطة الحل والعقد وسطوة الحكم من وراء الستار أو أمامه على السواء .

وسواء استبعد هذا الداعية سلطة رجال الدين من هذه الدولة ، كما استبعد أفلاطون الشعراء من جمهوريته ، أو أبقى على السلطة الروحية للأديان بوصفها منبعاً أساسياً للقيم الإنسانية الغامة التي لا تتناقض معها الدولة المدنية بالضرورة ، فإن النتيجة واحدة . وهي أننا ، في الحالتين ، إزاء نزعة جذرية مقابلة للسلطة الدينية ، ولكن ليست مناقضة للدين نفسه من

(*) الحية ١٣ - ١٤ أغسطس ١٩٩٣ .

حيث هو دين ، بالضرورة ، إقامة الدولة على أساس من عقد اجتماعى شىء ونبذ الأديان شىء آخر تماماً . هذه النزعة مدنية Secular من حيث هى مناقضة للنزعة الإكليريكية ، أو علّمانية نسبة إلى العلم (بفتح العين وسكون اللام) وهو العالم (بفتح اللام) أى الخلق كله ، أو الدنيا ، وما ليس من قبيل التعلق غير المفارق للمبادئ والطقوس الكنيسة (ecclesiasticism) . وهذه النزعة المدنية أو العلمانية تسعى إلى إقامة مجتمع مدنى (secular society) فى مقابل المجتمع الدينى الذى تحكمه مجموعات التأويل الخاصة بالسلطات الدينية المتعددة . ويتحقق هذا المجتمع المدنى بواسطة عمليات التمدين أو العلمنة (secularization) التى ليست من العلم (بكسر العين وسكون اللام) ولا تتناقض معه بداهة ، بل من العلم (بفتح العين وسكون اللام) الذى يشير إلى الدنيا المدنية أكثر مما يشير إلى الحياة الروحية ، ويقترن بالعمليات التى يتم بها انتقال السلطة من المؤسسات الدينية إلى الهياكل المدنية فى المجتمع ، سواء على المستوى الذاتى للفرد ، أو على المستوى الموضوعى الذى يجاوز الفرد إلى علاقات الأفراد من جانب ، وعلاقتهم بالأجهزة المتعددة للدولة فى المجتمع المدنى من جانب ثان ، وذلك على نحو يؤصل شرعية المؤسسات الأساسية ، فى المجتمع أو الدولة ، على أساسا من إيديولوجيات مدنية ، ابتداء ، ونظريات قانونية مجردة ، ومبادئ أخلاقية يستنبطها البحث العقلانى من الطبيعة العامة للحياة الاجتماعية الإنسانية ، تلك التى تغدو قرينة التصنيع وانتشار الديمقراطية وغير ذلك من العمليات الحاسمة فى تكوين المدنية والمدنية الحديثة على السواء .

من هذا المنظور ، انطلق فرح أنطون (١٨٦١ - ١٩٢٢) فى دفاعه

الجذرى عن مفهوم الدولة المدنية . وكان يرد بهذا الدفاع على أفكار الإمام محمد عبده السابقة على وجه التحديد . ويستهل فرح أنطون رده الذى نشره كاملاً عام ١٩٠٢ بمفهوم التسامح (toleration) التى يدعو التساهل بوصفه أداة الفصل بين السلطتين الدينية والمدنية ووسيلته ، ويرى أن علاقته بالسلطة المدنية أشبه بعلاقة العلة والمعلول ، ولكن على نحو تبادلى يؤدى معه كل طرف إلى غيره ، ويتبادل معه المكانة . ويرى فرح أنطون أن دعوة فصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية تقوم على خمسة أمور كبرى ، تقابل الأصول الخمسة التى يتحدث عنها الإمام محمد عبده الذى كان فرح أنطون يكن له كل الاحترام . وكان قد سبق له أن رحب بطريقته فى فهم الدين على صفحات مجلته «الجامعة» قبل أن يدخل معه فى المناظرة المشهورة حول ضرورة الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية وإقامة الدولة على أساس مدنى خالص . وقال فرح أنطون قوله التى لا بد من تسجيلها فى هذا المقام لتكشف عن روح التسامح التى ظللت العلاقة بين الأفندى المستير وشيخ الاستشارة على السواء . قال فرح أنطون :

«إننا نطالع بإمعان لا مزيد عليه كل ما تنشره رصيفتنا مجلة المنار
الفراء من الدروس التى يلقيها فضيلة الأستاذ الشيخ محمد عبده
مفتى الديار المصرية فى الجامع الأزهر تفسيراً للقرآن فتجد فى كل
صفحة من صفحاتها روحاً جديداً إذا تم انتشاره كان بمنزلة
إصلاح عظيم فى العالم الإسلامى» .

وانطلاقاً من هذا الموقف الذى ينطوى على إجلال لجهد محمد عبده وترحيب بتزعته العقلانية الاعتزالية فى فهم النصوص الدينية ، يدخل معه فرح أنطون فى حوار خصب . حوار يقابل فيه الأفندى الأصول الخمسة

للشيخ بأصول خمسة مقابلة يطلق عليها الأمور الخمسة التي تبرر الدولة المدنية .

أما الأمر الأول فهو أهمها كلها ، ويرتبط بإطلاق الفكر الإنساني من كل قيد خدمة لمستقبل الإنسانية . إن غرض الحكومات المدنية حفظ الأمن بين الناس وحفظ حرية كل شخص ضمن دائرة الدستور . ولا يجوز الدستور أن يؤخذ من حرية المواطن شيء إلا بمقدار ما يجب أخذه لمصلحة الجمهور ، فالمواطن في ما عدا هذه الحالة حر حرية مطلقة تحت قبة السماء ، يروح ويغدو متى شاء ، ويفعل ما يشاء ، ويقول ما يشاء ، ويعتقد ما يشاء ، والغاية الأصلية للحكومات هي حفظ حريته وما يتبعها من مال هذا المواطن ودمه وشرفه . وأما الحكومة الدينية فإنها لاتفعل ذلك لأن لها طرقاً مخصوصة وتقاليد موضوعة ومبادئ مسطورة ، يجب على المؤمن الاعتقاد بها ، وإذا لم يعتقد بها استهدف للاحتقار وضياع الحق . وأوضح دليل على ذلك مسألة العلم ، فالحكومة المدنية محايدة إزاءه ، على عكس الحكومة الدينية ، ذلك لأن الحكومة المدنية لا تعرف معنى «الحقيقة المطلقة» لأنها تدرك أن العقل الإنساني لم يصل إلى حده بعد ، وأن العلم لا يزال طفلاً رضيعاً . وإذا تولت الحكم مجموعة تحكم باسم الدين ، تأويلاً بالقطع ، اضطرت بحكم طبيعتها ، إلى الضغط على الفكر الإنساني كما كان يحدث في أوروبا ، وقاومت كل فكر جديد ، كما حدث في الإسلام والنصرانية على السواء ، من اضطهاد العلماء والفلاسفة . ولذلك سجن جاليليو لأنه قال بمسألة يعرفها الأطفال اليوم وهي دوران الأرض .

أما الأمر الثاني الذي يستند إليه فرح أنطون في الدفاع عن الدولة المدنية ، فيرتبط بالرغبة في المساواة بين أبناء الأمة مساواة مطلقة ، بقطع النظر عن

مذاهبهم ومعتقداتهم ، ليكونوا جميعاً أبناء أمة واحدة ، يشعر أعضاؤها بالم
بعضهم شعوراً حقيقياً . ولا سبيل إلى ذلك إلا بهدم الأسوار والحواجز
الموضوعة بينهم على أساس مغاير لمعنى المواطنة ، أو أن تحكم سلطة ليست
تابعة لمذهب من مذاهبهم ، بل توضع فوق المذاهب جميعاً . ولا يمنع ذلك
أن يكون رجال هذه السلطة مسلمين أو مسيحيين أو غير ذلك ، فالمقصود
أن لا يكونوا منصوبين في منصة العدل التي هي منصة الله للدفاع عن دين
دون دين ، وتأيد مبادئ مذهب دون آخر ، لأن «الحق البشرى» الذى
أقيموا للدفاع عنه فوق تعدد الأديان دون أن يناقضها ، وفوق المذاهب دون
تفضيل لواحد منها على غيره . والمؤكد ، فيما يرى فرح أنطون ، أنه لو تولى
مذهب دينى الحكم دون بقية المذاهب ، وأقام دولة دينية أو سلطة دينية لا
ترى حقاً سوى تأويلها للنصوص ، فإن فى ذلك ضعفاً للأمة بالفتن
الداخلية والاضطرابات ، وإهانة للإنسانية التى خلقها الله عزيزة كريمة ،
ونقصاً للحق البشرى الأبدى الذى حُرِّم مسه فى شريعة الله والناس .

أما الأمر الثالث فيرتبط بما يذهب إليه فرح أنطون من أنه ليس من شؤون
السلطة الدينية أن تتدخل فى الأمور الدنيوية ، لأن الأديان شرعت لتدبير
الآخرة لا لتدبير الدنيا ، فيما يرى الرجل الذى رأى أن دائرة الأديان هى
الإيمان بالقلب ، وأنها علاقة خاصة بين المرء وربّه ، وأن الأحوال التى كانت
فى زمن نشأة الأديان لا تنطبق على أحوال هذا العصر ومقتضياته التى تتغير
من قرن إلى قرن ، فالحاضر لا يمكن تدبيره فى الماضى .

أما الأمر الرابع فيقرنه فرح أنطون بما يترتب على السلطة الدينية البشرية ،
فى نهاية الأمر ، من ضعف الأمة واستمرار الضعف فيها إلى ما شاء الله .
وذلك ما حدث ، ويمكن أن يحدث مع هذه السلطة ، من اضطهاد للذكاء

والعقل ، ومجارة هذه السلطة للعامة وتأليبها لهم ، ووضع السوس الذى ينخر باطن الأمة ويذهب بقوتها ، وهو سوس الشقاق الدينى الذى لا يبطل إلا متى أقيم ميزان العدل بين البشر جميعاً ، وأبطلت العصمة التى تجعل لطائفة أن تحكم غيرها بفهمها هى للدين أو تأويلها له ، وأزيجت الهالة التى تميز علماء الدين عن غيرهم من العلماء . وذلك لا يكون إلا بواسطة الحكومة المدنية وحدها ، لأن الحكومة المدنية لا تفضل ابناً على ابن من أجل مذهب أو اعتقاد إلا إذا كانت بعيدة عن العدل والنزاهة . وأما الحكومة الدينية فإن من يطلب منها مساواة غير أبنائها بأبنائها مساواة مطلقة يطلب شيئاً فوق طاقتها ، اللهم إلا إذا كان رؤساؤها من الملائكة أو من الآلهة . ويتصل بذلك كله ما يشير إليه فرح أنطون من تعريض المبادئ الدينية لأوصال السياسة وكذبها وفسادها ، فالسياسة تضر مبادئ الدين والإيمان ضرراً أديباً عظيماً ، ويجب إبعاد الدين ورؤسائه عن السياسة . ولا يخفى فرح أنطون نفوره من الساسة ، فى هذا الأمر ، وهو النفور نفسه الذى أبداه الإمام محمد عبده فى الرد عليه ، عندما لعن الإمام الفعل «ساس» و«يسوس» وكل ما يرتبط بكلمة السياسة أو يتفرع من جذورها اللغوية دلالة واشتقاقاً .

وينحتم فرح أنطون مبرراته التى يدافع بها عن الدولة المدنية ، فيؤكد أن العقل البشرى مطبوع على الاختلاف والتباين ، والكون مطبوع على التنوع ، وهذا التنوع سبب جماله ، كما أن الاختلاف سر تقدم الإنسان . ولو كان كل شىء على وتيرة واحدة وعلى نسق واحد لكان مؤدياً إلى الضجر والملل ، ولا تبعد دلالة ما ينبه إليه فرح أنطون عن دلالة ما يسميه الفلاسفة «التنوع فى الوحدة» ، فالتنوع لا بد منه فى الأشياء والأشخاص والأفكار والمعتقدات ، وهو حكمة إلهية فى خلق البشر وعقولهم . ومن يطلب الوحدة البعيدة عن

التنوع يطلب أمراً مستحيلاً في الفطرة، ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة . وإذ يؤكد فرح أنطون ضرورة التنوع الذى يقرنه بحق الاختلاف ، فإنه يصل هذا الحق بضرورة أن تكون العلاقة بين المذاهب المختلفة علاقة قائمة على التسامح ، من خلال الوحدة في التنوع أو التنوع في الوحدة التى تطلب عن طريق الوطنية لا العصبية . وينهى فرح أنطون دفاعه المجيد عن الدولة المدنية بقوله :

« لا مدنية حقيقية ولا عدل ولا مساواة ولا أمن ولا ألفة ولا حرية
ولا علم ولا فلسفة ولا تقدم فى الداخل إلا بفصل السلطة المدنية
عن السلطة الدينية . ولا سلامة للدول ولا عز ولا تقدم فى الخارج
إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية » .

هذا الدفاع عن الدولة المدنية استهلكت به مجلة «الجامعة» التى كان يصدرها فرح أنطون الستين الأولين من بدايات القرن العشرين . وكان فرح أنطون يعنى مغايرة هذا القرن بالنسبة إلى العرب بالقياس إلى القرن السابق عليه ، ويتطلع إلى ما ينطوى عليه عصره الجديد من وعود للعلم والعدل الاجتماعى على طريق «الإنسانية الجديدة» . ولم يتوقف فرح أنطون عن صياغة أحلامه بدولة مدنية يحقق فيها المجتمع المدنى العربى كل إمكانيات الإنسانية الجديدة التى تطلع إليها . وإذ فرغ من إصدار أطروحاته النظرية فى كتابه عن ابن رشد وفلسفته الذى طبعته مطبعة «الجامعة» فى الإسكندرية (يناير ١٩٠٣) ، وضم إليه حوار المتمدن مع محمد عبده مفتى الديار المصرية وأكثر الرموز الدينية استنارة ودعوة إلى التنوير فى آن ، وجد فى القصة الرمزية وسيلة للتجسيد الفنى لهذه الأطروحات وتمثيلاً لها ، فأصدر

روايته «الدين والعلم والمال» (أول تموز ١٩٠٣) وبعدها «أورشليم الجديدة» (فبراير ١٩٠٤) .

وقد برر فرح أنطون هذا التحول بقوله إن فن الرواية منبر ينشر منه الكاتب آراءه وأفكاره بطريقة تبلغها إلى أذهان القراء بسهولة . وإذا كان المفهوم الحديث لهذا الفن مرتبطاً بالدولة المدنية في نشأته وازدهاره ، فإن استخدامه في الدفاع عن وجودها الواعد في المشرق أمر ضروري لازم ، فهو حاجة من حاجات الكاتب الجديدة في عالمه المتغير . ولذلك يصدر فرح أنطون الرواية تلو الرواية والقصة بعد القصة .

ورواية «الدين والعلم والمال» دفاع مجيد عن الدولة المدنية وعن قيمة التسامح التي هي أسس التقدم فيها بوجه خاص . وإذا يتحدث فرح أنطون حديثاً رمزياً عن التنازع القائم بين مدن «الدين والعلم والمال» الثلاثة ، فإنه يبرز أهمية «التسامح» الذي افتقدته هذه المدن في الحوار الذي سرعان ما انقلب إلى صراع بينها . وقد أدى الصراع إلى تفاقم «العصبية» التي هي نقيض «التسامح» . وفي الوقت نفسه ، انتهت العصبية إلى تدمير المدن الثلاث تدميراً كاملاً . ويقف حلليم المصور المبدع (قناع فرح أنطون) على أطلال هذه المدن التي يرى فيها رؤيا النهاية لكل المدن والممالك التي تستبدل بالتسامح التعصب ، وبالتعاون التنافر ، وبالإخاء العداء . وتنطوي هذه الرؤية الرمزية على صوت النذير الذي يتجه بالفن إلى العقول الجامدة ليكفها عن جمودها ، ويعلمها أن غياب التسامح ولغة الحوار لا يمكن إلا أن يؤدي إلى دمار الجميع . وليس من المصادفة أن يطلق فرح أنطون على بطل هذه الرواية اسم «حلليم» ، وعلى صديقه اسم «جميل» ، فالجمال هو الوجه الآخر للحلم ، وكلاهما علامة على «الفردوس الأرضي»

الذى يبحث عنه بطل الرواية وقناعها على السواء . والعلاقة بين الجمال والحلم هى العلاقة بين «التسامح» ونتائجه الجميلة التى تبني «الفردوس الأرضي» وتصونه من الدمار الذى أصاب المدن الثلاث .

وطبيعى أن يستغل فرح أنطون قناع «حليم» لينطق من خلاله ، بصوت الحلم ، رسالته المتكررة عن التسامح الذى يقرنه بدعوى العدل الاجتماعى . ولكن يلفتنا قناع آخر هو قناع «شيخ العلماء» الذى يتوقف بين الخصوم من أبناء المدن الثلاث خطيباً ، ويلقى عليهم موعظة حاسمة فى دلالتها ، أشبه بخطبة الجبل التى سوف يلقيها قناع آخر من أقنعة فرح أنطون ، فى روايته الثانية «أورشليم الجديدة» . يتوقف «شيخ العلماء» بين أبنائه ، ويطلب منهم مراعاة التساهل والاعتدال . ويعلمهم أنه لابد قبل الشروع فى المباحثة أن يجتنب كل فريق منهم ، فى أثناء كلامه ، كل قول يسوء الآخر ، فإن الإنسان يستطيع أن يصرح بأدب ولطف بكل ما توجب عليه مصلحته التصريح به ، ولايجدى العدوان نفعاً . ويقول الشيخ لأبنائه لا تخشوا أن أقع فى الخطأ الذى يقع فيه الناس عند طلبى «التساهل» والاعتدال منكم . إنه يعلم أن التساهل (التسامح) الدينى ليس سوى فرع من التساهل العمومى الواجب بين جميع الناس فى جميع المعاملات . ولن يفيد التسامح الدينى الناس شيئاً إذا كان التعصب والتصلب فى باقى الأمور الاجتماعية والاقتصادية والسياسية راسخ الأركان شديد البنيان . إنه يطلب التسامح المطلق بكل فروعه ، ويؤكد أن التسامح العام هو الضربة القاضية على الحيوانية والأثرة البشرية . أما الذى يفتخر بأنه متسامح فى دينه لا يفيض غيره ولا يطلب ضرره بسبب مذهبه ، ثم نراه ظالماً فى معاملاته ، فسمه متعصباً لامتناعاً . وهكذا يكون صاحب العمل الذى يظلم عامله

متعصباً ، والعالم الذى يتصلب برأيه ولايحتمل رأى غيره متعصباً ، وهلم
جرا .

ويستدرك شيخ العلماء (قناع فرح أنطون) متوجهاً بخطابه إلى رجال
الدين قائلاً إنه يعتقد أنه يحسنُ بخدمة الله أن يكونوا البادئين بإقامة مملكة
التسامح فى الأرض وقتل روح التعصب على أنواعه . وأول ما عليهم فى ذلك
هو الإسهام فى إزالة التعصب فى العلاقة بين العمال وأرباب الأعمال . ولايقل
عن ذلك أهمية الموقف من النزاع المفتعل بين العلم والدين . ويرى الشيخ
أنه على من يتحدث باسم الدين أن يتذكر أن العالم قد تغير وتبدل ، ولذلك
يجب أن يغير شيئاً من مبادئه وقواعده القديمة . وعلى من يمثل العلم ،
بدوره ، أن يتذكر أن العالم قد تغير وتبدل ، ولذلك يجب أن يغير شيئاً من
مبادئه وقواعده الماضية . إن هذا التغير بعض مايجب أن يبذله الطرفان
لتأكيد التسامح ، ولدفع الحوار إلى أن يصل إلى مداه الذى يحقق الفائدة
لأطرافه . والمؤكد أن العدو الحقيقى للدين والعلم معاً ، فيها يؤكد الشيخ ،
إنها هو الأثرة والشرامة والرغبة فى الانفكاك من كل قيد . وإذا كان العلم
يمكن إفساده حين يستخدم فى هدم مصالح البشر ، فإن الدين يمكن
التعكير على جوهره المصفى ، حين يتسرب التعصب فى تأويله وفهمه .
هكذا ، يخاطب شيخ العلماء رجال الدين بقوله :

«إنكم تُعَلِّمون مبادئ وقواعد قديمة لم تعد العقول تقبلها فى
عصر كهذا العصر ، وتطلبون تدبير الحاضر بالماضى ، وتقولون
إن الناس لايمكنهم فهم الكتب إلا بواسطتكم . ولذلك
تفسرونها وتضعون رأيكم فى هذا التفسير موضع الحقيقة الثابتة
التي لايجوز مسها بدل أن تتركوا الناس يفهمونها كما تسوقهم

فطرتهم . . . فلماذا تجعلون أنفسكم بين الله والناس في منزلة الوسيط والمدافع عن الدين أى عن الضمير البشرى ؟ من أقامكم وسطاء ومدافعين عن هذا الضمير ؟ دعوا البشر يعيشون بملء حريتهم الروحية ، فإن كتبهم الدينية بين أيديهم . وضمايرهم إذا لم تفسدوها بالجلد والمماحكة والأهواء فإنها لا تقرأ فيها إلا الحقائق الأزلية ومبادئ الإخاء البشرى . ولا تقولوا نحن نرشدكم فإنكم بشر مثلهم ، أى فيكم جميع أهواء البشر الصالحة والفسادة . وهذا الإرشاد لا يقبله البشر إلا من الملائكة . . فدعونا ولا تقفوا بيننا وبين الله لتجبرونا على أن نفهم حياتنا وكتبنا وإلهنا ومصلحتنا كما تريدون أنتم ، فإن ذلك الضغط يجبرنا إلى الكفر بكل شيء .

ولا يكتفى الشيخ بما قال بل يشير إلى محاربة دعاة الدين بعضهم لبعض ، وتكفير أصحاب المذاهب للمخالفين لها ، وما أدى إليه ذلك من حروب ومذابح ، انتهت إلى كوارث ، الدين منها برىء ، شأنه شأن العلم الذى استغلته طائفة متعصبة لتحقيق أهدافها غير العادلة . وإذ يؤكد الشيخ استخدام الدين واستغلاله في ظلم البشر ، كالعلم سواء بسواء ، فإنه يصل الاثنين (العلم والدين) بقضية العدل الاجتماعى بالقدر الذى يصلها بقضية الحرية . وإذ يؤكد الوصل الأول ضرورة إنصاف العمال من أرباب العمل بأسم الإنسانية والإخاء البشرى ، فإن الوصل الثانى يؤكد ضرورة الدولة المدنية وحتميتها . ولكن يقصد الشيخ نوع الدولة المدنية التى تستبدل بالتعصب التسامح ، وبالظلم العدل ، وبالقمع الحرية ، مؤكداً رسالته التى هى رسالة فرح أنطون ، والتى يقول فيها :

«إن الوفاق في بلادنا بين عناصرنا لا يمكن إلا بمراعاة الوسط

الجديد الذى صرنا فيه ، لأن الوسط الماضى قد تغير علمياً ودينياً واجتماعياً وسياسياً . وهذا الوسط لابد أن تجتمع فيه جميع المذاهب والآراء والأفكار . وبناء على ذلك لاسبيل لدوام الوفاق بين الجميع إلا بإطلاق الحرية المطلقة لجميع المذاهب والآراء والمبادئ والأفكار من أى نوع كانت . وهى من تلقاء نفسها ، متى تركت لذاتها ، ولم يكن هناك شهوة دنيئة تحركها ، تتفق وتتجه إلى غرض واحد ، وهو الخير ، أى محاربة الرذيلة والشناعة والشرور فى الأرض ، من أى مصدر وردت وبأى صورة كانت .

تلك كانت رسالة فرح أنطون المضمنة فى روايته «الدين والعلم والمال» . ودلالاتها الأساسية هى نفسها دلالة الرسالة الأخرى المضمنة فى روايته «أورشليم الجديدة» التى كانت رمزاً للعهد الآتى بالدولة المدنية والمجتمع المدنى ، فى يوتوبيا فرح أنطون أو «الفردوس الأرضى» للإنسانية الجديدة التى كان يحلم بها . ومن خلال أقنعة الشخصيات الأساسية فى هذه الرواية ، نطق المؤلف المخفى وراء الأقنعة برسالته التى لم يمل من تكرارها ، والتى تقول : «إن إصلاح الأرض مسألة علمية لا مسألة دينية ، وإن أورشليم القديمة يجب أن تفسح مجالاً لأورشليم الجديدة» .

هكذا نطق الراهب الشيخ ميخائيل قناع فرح أنطون أو الرمز التمثيلى لدعواه عن الدولة المدنية فى الرواية . وهو رمز يتجاوب مع رمز شيخ العلماء فى الرواية السابقة ، وخطبته على الجبل لا تختلف فى دلالتها عن خطبة شيخ العلماء التى سبقت الإشارة إليها . وكما كانت خطبة شيخ العلماء تنطوى على معنى البشارة ، كذلك كانت كلمات الراهب ميخائيل بشارة تعنى

العلم الجديد ، في مطلع هذا القرن ، وتأسيس مفهوم الإنسان ، وتأسيس مفهوم الإنسانية ، في أذهان أعلام التنوير ودعاة المجتمع المدني . ولذلك يستبدل بطل الرواية بالنقل العقل ، وبالخرافة العلم ، وبالتقليد التجريب ، وبالتخلف التقدم ، وبالماضى المستقبل ، ولا يتردد في أن يختم بشارته الواعدة بالعهد الآتى بقوله :

«ليس لنا الآن أمل (بعد الله) إلا فيك أيها العلم المقدس
والفلسفة المقدسة . ولا رجاء إلا فيك يا طبيعة الإنسانية .
ورجاؤنا في طبيعة الإنسانية أقوى من رجائنا في العلم لأنها
الفاعل فيه» .

ولقد ترددت أصداء هذه الكلمات نفسها في كل كتابات فرح أنطون التى انطوت ، بدورها ، على الثلاثية التى تتحكم في حياة البشر ، والتى تنحل مشكلاتها ، في أحلام فرح أنطون أويوتوبيا ، على أساس من الرفق والإخاء والعدل والإنسانية الجديدة التى لابد أن تكون شعاراً للعلم الجديد وهدفاً له . وسواء نظرنا إلى كتابات فرح أنطون النظرية أو كتاباته الإبداعية على السواء ، فإن كل هذه الكتابات يمكن تلخيصها في دائرة الدعوة إلى الدولة المدنية والمجتمع المدني بكل ما ينطويان عليه من قيم إيجابية تصونها القوانين والدساتير . وبقدر ما كانت دعوة فرح أنطون إلى الدولة المدنية جذرية ، عنيدة ، لاتقبل المهادنة أو الوسطية أو التوفيق ، وتصل دائماً بالأطروحة إلى مداها المنطقي ، غير عابئة بأية سلطة ، أو خائفة من سطوة التقليد ، كانت لهفة فرح أنطون على تحقيق أحلامه هائلة ، وكانت رغبته في الوصول إلى عتبات يوتوبيا الإنسانية الجديدة تحفزه على الاندفاع اللاهب والانطلاق

الحار في الكتابة . وكالعادة ، كلما تزايدت حدة الأحلام تزايدت درجات الإحباط ، حين يصطدم الحلم بواقع ينظر إلى يوتوبيا الإنسانية الجديدة نظرة الاسترابة ، وإلى المجتمع المدني المتحرر من التقليد نظرة العدا .

ولم يكن من قبيل المصادفة أن يتحول فرح أنطون ومجلته «الجامعة» إلى هدف لهجوم دعاة التعصب ، وعلى رأسهم رصيفه محمد رشيد رضا الذي هاجر معه من مدينتهما المشتركة في الشام إلى مصر المحروسة ، حيث استقر فرح أنطون في الإسكندرية وأصدر «الجامعة» داعية الدولة المدنية ، واستقر رشيد رضا في القاهرة وأصدر «المنار» داعية الدولة الدينية التي ظلت تناصب «الجامعة» العدا ، وتعبّر عن رأى أعداء المجتمع المدني في آن . وكانت حدة الهجوم التي انتهت على فرح أنطون من دعاة التقليد ، وحماة مبدأ التعصب ، قرينة الإحباط المر الذي شعر به ، والذي صاغه صياغة أدبية راقية وهو يلقي «خطبة» أخرى ، دون قناع لشخصية روائية . أعنى ما كتبه بعنوان «خطبة لدى شلال نياغرا» التي يطلق فيها العنان لتأملاته وأحزانه في العالم الجديد الذي كان يذكره بالعالم القديم .

ولكن رغم ما نال فرح أنطون من إحباط ، وهجوم ، ومحاربة لمجلته «الجامعة» ، فقد تحققت فيه نبوءة عباس محمود العقاد (١٨٨٩ - ١٩٦٤) الذي واساه يوماً بقوله :

«إنك يا فرح أفندى طليعة مبكرة من طلائع هذه النهضة العامة ، وسيعرف لك المستقبل من عملك مالم يعرفه الحاضر ، وستكون حين يفرق الطريقان خيراً مما كنت في هذا الملتقى المضطرب» .

٤. مظلة الدستور (*)

توفي فرح أنطون عام ١٩٢٢ ، العام نفسه الذى صدر فيه تصريح ٢٨ فبراير الذى يعترف لمصر بالاستقلال ؛ والعام نفسه الذى تألف فيه حزب الأحرار الدستوريين داعياً إلى قيام حكم دستورى ، وحماية الحقوق المدنية وحرية الرأى وإقامة العدل الاجتماعى ؛ والعام نفسه الذى تشكلت فيه مجموعة من صفوة المجتمع المصرى ، فيما أطلق عليه «لجنة الثلاثين» (أو لجنة الأشقياء فى التسمية المعادية لأنها تشكلت بعيداً عن قيادة الوفد وزعامته) . وهى اللجنة التى أنيط بها صياغة دستور لدولة مدنية جديدة ، دولة بدأت تفرض استقلالها ، ويؤكد مجتمعها المدنى ثقافته الواعدة ، ويؤصل لأفكاره الجديدة .

وبقدر ما كان الدستور نفسه يعنى مرحلة جديدة فى رحلة الدولة المدنية ، فى مسارها الصاعد المتنقل من التفويض الدينى إلى العقد ، الاجتماعى ، فإن دستور ١٩٢٣ على وجه الخصوص كان تجسيداً لكل ما حققته دعوات الدولة المدنية السابقة من تقدم ، وما طرحته أفكار المجتمع المدنى من صيغ لصورة المستقبل . ولقد انطوت لجنة الثلاثين نفسها على تناقضات هذا المسار الصاعد سلباً وإيجاباً ، فضمت إلى جانب العلماى داعية الدولة المدنية (من أفندية الاستنارة وشيوخها) رجل الدين الأزهرى التقليدى النقلي الذى ظل يفكر فى الدولة الدينية التسلطية . وجمعت اللجنة بين أنصار الملكية المقيدة وأنصار الملكية المطلقة . ووصلت دعاة العدل الاجتماعى من ممثلى الجماهير بأبناء البيوتات الكبيرة من الصفوة . وجاورت بين المسلم

(*) الحياة ٢٠ أغسطس ١٩٩٣ .

والقبطى فى مشروع جديد لدستور جديد ، يحقق الدولة المدنية التى تطلعت إليها الطليعة الواعدة ، والتى رأت فيها صيانة من مخاطر الأوتوقراطية والثيوقراطية على السواء . ونظر الجميع إلى مشروع هذا الدستور على أنه السبيل الوحيد لصيانة المجتمع الآتى مع العهد الجديد بما يمكن أن يتضمنه من الأحكام الخاصة بكفالة المساواة فى الحقوق والواجبات بين المصريين جميعاً ، دون اعتبار للدين أو الجنس أو اللغة أو غيرها ، وكفالة حرية الاعتقاد الدينى وحرية ممارسة الشعائر الدينية لكل مواطن من مواطنى الأمة المدنية ، فى دولتها المدنية ، دون استثناء أو تمييز . أضف إلى ذلك تأكيد مبدأ تداول السلطة ، والوصل بين العدل الاجتماعى والديمقراطية ، وصيانة تحديث التعليم وتحريره ، ومراقبة الملكية بواسطة نواب الأمة التى هى مصدر جميع السلطات .

وبسبب الضغوط التى مارسها أنصار الملكية المطلقة على عمل اللجنة ، وعمليات الحذف والتعديل التى قام بها الملك فؤاد (داعية الأوتوقراطية الذى لم يتردد فى السعى إلى أن يضيف إليها ثيوقراطية جديدة بعد سقوط الخلافة العثمانية) ، فى صياغة مشروع الدستور ومحاولات مشايخ الأزهر النقلين التقليديين لتقييد النصوص المدنية بما يعقلها ويحد من انطلاقها التنويرى ، وصراع العلمانيين لتأكيد معنى الدولة المدنية وإطلاقه وتأسيس المجتمع المدنى وإشاعة حضوره الساطع فى كل النصوص التى تتصل بحقوق المواطنين وواجباتهم ، وحدود الدولة وسلطاتها . بسبب ذلك كله جاء دستور ١٩٢٣ نتيجة طبيعية لكل المحاولات السابقة والاتجاهات المصاحبة ، حاملاً أشكال المجاورة بين المتناقضات التى أسهمت فى صياغته . ولكنه كان خطوة صاعدة ، من حيث هو نتيجة ، فى طريق تقدم الدولة المدنية

وتحقيقها ، بل يمكن النظر إليه بوصفه أعلى أشكال التجسيد القانوني الذي وصلت إليه دعوات هذه الدولة ، والذي ظلت تنقله بعد ذلك وتحاكيه في الدساتير اللاحقة عليه أو النسخة له ، ابتداء من دستور صدقي باشا (عام ١٩٣٠) وانتهاء بدستور السادات (عام ١٩٧١) .

ولقد نجح العلمانيون الديمقراطيون في لجنة الدستور وخارجها في أن يصوغوا سلطات الدولة ، دستورياً ، بما يحول دون الملك والسيطرة على أجهزة الإدارة الحكومية ، ويفرد الوزارة البرلمانية بالسلطة الفعلية ، على نحو غداً معه مجلس الوزراء هو المهيمن على مصالح الدولة (م ٥٧) ، ولايلي الوزارة أحد من الأسرة المالكة (م ٥٩) ، ولا تصبح توقيعات الملك في شؤون الدولة نافذة إلا بعد أن يوقع عليها مجلس الوزراء والوزراء المختصون (م ٦٠) وأن أوامر الملك الشفاهية أو الكتابية لا تخلى الوزراء من المسؤولية بحال (م ٦١) فالوزراء مسؤولون ، في النهاية ، أمام مجلس النواب الذي ينوب عن الأمة التي هي مصدر جميع السلطات (م ٦١ ، ٢٣) .

ولقد أصبحت صورة الدولة المصرية ، مع هذا الدستور، دولة ملكية ذات سيادة ، حرة مستقلة ، تحكمها حكومة نيابية (م ١) ، تراقبها الأمة ممثلة في نوابها ، ويتولى مجلسا الشيوخ والنواب السلطة التشريعية بالاشتراك مع الملك (م ٢٤) وتتولى السلطة القضائية المستقلة المحاكم على اختلاف أنواعها ودرجاتها (م ٣٠) والقضاة مستقلون لاسلطان عليهم في قضائهم لغير القانون وليس لأية سلطة في الحكومة التدخل في القضايا (م ١٢٤) ولا يجوز عزلهم أو نقلهم إلا وفقاً لشروط القانون (م ١٢٧) . والنظام النيابي المنصوص عليه هو النظام البرلماني الذي يجعل الوزارة مسؤولة بالتضامن أمام مجلس النواب (م ٦١) وعضو البرلمان ينوب عن الأمة كلها ولا يجوز للناخبين

ولا للسلطة التي تعينه توكيله بأمر على سبيل الإلزام (م ٩١) ولا يجوز مؤاخذته فيما يبدى من الأفكار والآراء في مجلس الشورى والنواب (م ١٠٩) ولا يجوز فصله إلا بقرار صادر من المجلس التابع له (م ١١٢) . أما رئيس الدولة أو الملك فهو غير مسؤول (م ٣٣) ويتولى سلطته بواسطة وزرائه (م ٤٨) وقبل أن يباشر سلطته يحلف اليمين الدستورية أمام مجلس الشورى والنواب . وتنص اليمين على الحلف بالله العظيم على احترام الدستور وقوانين الأمة المصرية (م ٥٠) .

وكانت هذه المواد الأخيرة على وجه الخصوص نتيجة كفاح الديمقراطيين في لجنة الدستور وخارجها ، ونجاحهم في أن يصوغوا سلطات الدولة بما يقلص هيمنة الملك المطلقة على أجهزة الإدارة الحكومية ، ويستبدل بسلطته سلطة الوزارة البرلمانية في السيطرة على أجهزة الإدارة المدنية والجيش والشرطة . وكانت ذروة نجاحهم هي المادة الثامنة والأربعون والمادة الستون معاً ، فالأولى تنص على أن الملك يتولى سلطته بواسطة وزرائه ، والثانية تقرر تنفيذ توقيعات الملك في شؤون الدولة بضرورة أن يوقع معه رئيس الوزراء والوزراء المختصون .

ويوازي نجاح تقييد الملكية ، في هذا الدستور الواعد للدولة المدنية ، قدر النجاح الذى تحقق في تأصيل مبدأ الفصل بين السلطات ، فهناك السلطة التنفيذية التى يتولاها الملك الذى يحكم بواسطة وزرائه الذين يشرفون على الأجهزة المختلفة ، أو الذين يحاسبون أمام البرلمان الذى يتكون من نواب الأمة ، طبقاً لمواد الدستور التى توكل استمرار الوزارة إلى ثقة النواب ، وتمنع الوزير من الاشتراك فى أى عمل تجارى أو مالى طوال وزارته . وهناك السلطة القضائية المستقلة التى يحميها استقلالها من تدخل السلطة التنفيذية ، أو

إرهابها أو قمعها ، والتي تمارس عملها بوصفها القاضى الطبيعى للمواطنين، فى ظل الدستور الذى يكفل استقلال القضاء ، ويمنع أى سلطة فى الحكومة من التدخل فى القضايا ، ويحرم عزل القضاة أو نقلهم ، ويصون الدور الذى يقومون به فى الإشراف على تداول السلطة بواسطة الانتخابات التزهية . وهناك السلطة النيابية المكونة من نواب الأمة التى هى مصدر جميع السلطات والتى تتولى مراقبة السلطة التنفيذية ، وتسحب الثقة منها إذا أخلت بالأمانة الموكولة إليها ، وتملك الحق فى اتهام الوزراء وإيقافهم عن العمل إلى أن يقضى مجلس الأحكام المخصصة فى أمرهم . وهى ، أخيراً ، السلطة التى تنقل مطالب الأمة وتعبّر عن أمانيتها ، وترعى الأصول الديمقراطية المرتبطة بضمان حق الاختلاف وحرية التعبير .

ولا وجود فعلياً ، فى هذه السلطات المستقلة ، للمؤسسة الدينية من حيث هى سلطة مقابلة ، فالسلطات التى يحددها الدستور فى بابه الثالث (بعد الباب الأول الذى يحدد نظام الحكم ، والباب الثانى الذى يحدد حقوق المواطنين وواجباتهم) سلطات مدنية حصراً ، تتكون من السلطة التنفيذية (الملك والوزراء) والتشريعية (البرلمان : مجلس الشيوخ ومجلس النواب) والقضائية . وإذا تركنا الباب الرابع (عن المالية) والخامس (عن القوة المسلحة) لايبقى فى الدستور سوى أحكام عامة ، تبدأ بالمادة (٤٩) التى تنص على أن الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية (م١٤٩) . وتتضمن المادة (١٥٣) التى تنص على أن القانون ينظم الطريقة التى يباشر بها الملك سلطته طبقاً للمبادئ المقررة بهذا الدستور فيما يختص بالمعاهد الدينية وبتعيين الرؤساء الدينيين وبالأوقاف التى تديرها وزارة الأوقاف ، وعلى العموم بالمسائل الخاصة بالأديان المسموح بها فى البلاد .

وفى عدا هاتين المادتين اللتين لا تمنحان المؤسسة الدينية امتيازاً خاصاً ، أو تنظر إليها بوصفها سلطة ، لا تميز مواد الدستور بين الأديان ، وتؤكد حرية الاعتقاد بها ينفى مفهوم السلطة الدينية ابتداءً ، وتضع التعليم الدينى تحت رعاية الملك مع مشايخ الطرق الصوفية ورجال الدين بوجه عام ، وذلك بعد أن أوكلت المادة إلى الملك مباشرة المسائل الخاصة بالأديان المسموح بها فى البلاد ، حسب قانون خاص ، طبقاً للمبادئ المقررة بهذا الدستور .

ويكتمل معنى التحديد للسلطة الدينية ، فى هذا الدستور ، عندما نقرنه باستقلال القضاء الذى غدت قوانينه وضعية ، وقضاته الذين لا سلطان عليهم فى قضائهم لغير القانون ، وليس لأى سلطة فى الحكومة التدخل فى القضايا (م ١٢٤) صيانة للقانون ولحق المتهم الذى يجب أن يكون له من يدافع عنه (م ١٣٠) . ويزداد هذا المعنى اكتمالاً عندما تقرر «حرية الاعتقاد المطلقة» التى نصت عليها المادة الثانية عشرة بما نصت عليه المادة الثالثة عشرة، من واجب الدولة فى حماية حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد، والمادة السادسة عشرة التى تمنع تقييد حرية أحد فى الأمور الدينية .

وإذا أضفنا كفالة حرية الرأى والصحافة التى تعنى حق الاختلاف وحرية المعارضة ، فضلاً عن حق الاجتماع ، تأكدت دلالة الانتقال إلى السلطة المدنية التى اكتملت دائرتها بصيانة الدستور لعملية تحديث التعليم وصيانة طابعه المدنى بمواده . ولذلك نصت مواد الدستور فى الباب الثانى الخاصة بحقوق المصريين وواجباتهم على حرية التعليم ، وقرنت هذه الحرية

بصيانة الحريات العامة والخاصة ، والملكيات العامة والخاصة ، ومعنى المواطنة نفسه . وإذ غدا التعليم حراً طبقاً للمادة السابعة عشرة ، والتعليم الأولى إلزامياً ، للبنين والبنات ، ومجانياً في المكاتب العامة ، طبقاً للمادة التاسعة عشرة ، فقد نص على تنظيم أمور التعليم العام بقانون . وذلك في سياق من النصوص الدستورية التي كفلت تعليم البنات والبنين معاً ، فأقامت المساواة بين الجنسين في حق المعرفة ، وكفلت حق المعرفة للمواطنين جميعاً بلا استثناء ، بواسطة التدخل المالى للدولة التي لاتميز مدارسها بين الطلاب على أى أساس خارج مبدأ المواطنة نفسه ، وصانت حرية المواطن في أن يتلقى المعرفة التي يريد بها بضمها حرية إنشاء المدارس المدنية في التعليم العام ، وعدم الحجر على الأفكار المقدمة في التعليم العالى الذى بدأت الجامعة الأهلية في تقديمه منذ إنشائها في العقد الأول من هذا القرن (عام ١٩٠٦).

ولقد كان إنشاء هذه الجامعة إكمالاً لرمزية التحول من التلقين الدينى الذى كان يمارسه التعليم الأزهرى إلى التعليم المدنى الذى استبدل بالعالمية الدكتوراة ، وبالنقل العقل ، وبالرواية الدراية ، وبمناقشة الشيخ التقليدى مناقشة الأفندى المطربش الذى كان أول من منحه الجامعة الجديدة درجة الدكتوراة عام ١٩١٤ ، قبل صدور دستور ١٩٢٣ بسبع سنوات على وجه التحديد .

وقد جاء دستور ١٩٢٣ ليسجل هنا هذا التحول في التعليم ويصونه بمواده ، جنباً إلى جنب التحول من الملكية المطلقة إلى الملكية المقيدة ، ومن الشوقراطية إلى العقد الاجتماعى ، ومن أن الملك بالدين يبقى إلى أن الملك يستمد شرعيته من الأمة التى هى مصدر جميع السلطات . ويوازي نجاح

تقييد الملكية ، وتقليم أظافرهما ، نجاح مواز في تأكيد مبدأ التسامح وحق الاختلاف ، ومن ثم تأكيد المساواة بين الأغلبية الدينية والأقليات جميعاً في الحقوق والواجبات ، وتأكيد المساواة بين المواطنين جميعاً ، داخل الدين الواحد ، بغض النظر عن مذاهبهم الفرعية أو تأويلاتهم الاعتقادية . وذلك نجاح ارتبط بتأكيد ما ينبغي أن تقوم عليه الدولة المدنية بوصفها الوعاء المحايد الذي يؤلف بين الأقلية والأغلبية دون تمييز ، على أساس من الحرية التي تسمح بالتعدد والاختلاف ، وتكفل حق الاجتهاد والمغايرة وتصونه دستورياً .

هكذا ، نص الدستور على أن المصريين سواء لدى القانون ، وأنهم متساوون في التمتع بالحقوق المدنية والسياسية ، وفيما عليهم من الواجبات والتكاليف العامة ، لتمييز بينهم في ذلك بسبب الأصل أو اللغة أو الدين (م٣) ، والحرية الشخصية مكفولة (م٤) ولا يجوز القبض على إنسان أو حبسه إلا وفق أحكام القانون (م٥) ولا جريمة ولا عقوبة إلا بناء على قانون (م٦) وكل متهم بجناية يجب أن يكون له من يدافع عنه (م١٣٠) ولل منازل حرمة (م٩) ولا يجوز إفشاء أسرار الخطابات والتلغرافات والمواصلات التليفونية إلا في الحدود المبينة في القانون (م١١) وحرية الاعتقاد مطلقة (م١٢) وتحمي الدولة حرية القيام بشعائر الأديان (م١٣) وحرية الرأي مكفولة ، ولكل إنسان الإعراب عن فكره (م١٤) والصحافة حرة في حدود القانون . والرقابة على الصحف محظورة ، وإنذار الصحف أو وقفها أو إلغاؤها بالطريق الإداري محظور كذلك (م١٥) ولا يسوغ تقييد حرية أحد في استعماله أية لغة أراد في المعاملات الخاصة أو التجارية أو في الأمور الدينية أو في الصحف والمطبوعات أيا كان نوعها أو في الاجتماعات العامة (م١٦)

وللمصريين حق الاجتماع في هدوء وسكينة . وليس لأحد من رجال البوليس أن يحضر اجتماعهم ولا حاجة بهم إلى إشعاره (م ٢٠) .

وإذا كانت لجنة الدستور قد أفلحت في استبعاد فكرة التمثيل النسبي للأقليات من صياغة الدستور ، وذلك حتى لا يتسرب التمييز في الدولة المدنية التي يسعى الدستور إلى تجسيدها ، فإن اللجنة اضطرت إلى قبول ما طالب به الشيخ محمد بخيت مفتي الديار المصرية ، وقتها ، وعضو لجنة الدستور ، حين قدم اقتراحاً إلى اللجنة بالنص في الدستور على أن يكون دين الدولة هو الإسلام ، ووافقت اللجنة على هذا النص ، ولم يستطع العلمانيون من دعاة الدولة المدنية معارضة النص الذي صدر به الدستور فعلاً في المادة (١٤٩) وتنص على أن الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية . وقد علقت صحيفة «الوطن» في ذلك الوقت بأن هذا النص قد يؤدي إلى تمييز لا محل له ، وأنه يتعد بالدستور عن الأنظمة الحديثة التي تفصل بين الدين والسياسة . وأضافت أنه يثير إشكالاً مهماً ، وهو أنه إذا كانت هناك سلطة تشريعية أوجد الدستور لها مصدراً هو الملك والوزارة ، وسلطة قضائية مصدرها القضاء ، فإن النص على دين الدولة يوجب إيجاد مصدر له والاعتراف بسلطة دينية هي «الخلافة» ، وهو مصدر يخرج عن دائرة السلطات التي يجب النص عليها من الدستور ، ويتناقض مع مبدأ أن الأمة كل الأمة هي مصدر السلطات ، ويفضي إلى تأصيل العلاقة الخاصة مع دولة الخلافة ، وتركيا العثمانية ، وفي ذلك خروج عن أهداف الدستور ومراميه المدنية التي تؤكد الاستقلال لا التبعية على مستوى الوطن والمواطن في آن .

ولكن صدور الدستور نفسه ، على نحو ما انطوى عليه من نصوص

ضابطة لهذه المادة ، وإعماله في تنظيم الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية ، وتأكيده مسائل الحريات ، خفف من المخاوف التي أبدتها جريدة الوطن ، والقلق الذي شعر به دعاة الدولة المدنية ، خصوصاً بعد أن اكتسح الوفد الانتخابات ، وتشكلت حكومة برلمانية ، وأصبح الملك يمارس سلطاته بواسطة وزرائه قولاً وفعلاً .

وقد حدث الاختيار الفعلي لمبادئ الدولة المدنية التي جسدها هذا الدستور إلى الحدود التي سمح بها الواقع المنتج له ، فيما يمس حرية الرأي وحق الاختلاف ، وذلك حين عاد الدستور إلى ممارسة حضوره النيابي ، بعد انفراج أزمة الإطاحة بالحكومة الدستورية الأولى للوفد . وكان ذلك حين أصدر طه حسين المدرس بالجامعة المصرية ، إحدى مؤسسات المجتمع المدني التعليمية المستقلة ، كتابه «في الشعر الجاهلي» (عام ١٩٢٦) فانهالت بلاغات الإدانة على النائب العمومي بآتهام صاحب الكتاب بإهانة الدين الإسلامي الذي نص الدستور على أنه دين الدولة . وكان أهم هذه البلاغات بلاغ من الشيخ خليل حسنين الطالب بالقسم العالي بالأزهر يتهم فيه الكتاب بالطعن الصريح في القرآن الكريم ، وبلاغ من فضيلة شيخ الجامع الأزهر ، مع تقرير رفعه علماء الجامع الأزهر إليه ، يطلب اتخاذ الوسائل القانونية الناجعة ضد الطعن على دين الدولة الرسمي ، وتقديم المؤلف للمحاكمة ، وبلاغ من حضرة عبد الحميد البناني عضو مجلس النواب .

ولقد تولى محمد نور رئيس نيابة مصر المحروسة التحقيق في البلاغات المقدمة ، والنظر في الموضوع ، وانتهى إلى حفظ الأوراق إدراياً ، وتبرئة طه حسين من التهم التي نسبتها إليه البلاغات ، بعد أن تأكد له أن غرض

المؤلف لم يكن الطعن والتعدي على الدين بل الاجتهاد في البحث العلمى ،
مما يؤكد عدم توفر القصد الجنائى ، وذلك إعمالاً لنصوص دستور ١٩٢٣
التي أكدت المادة الثانية عشرة منه «أن حرية الاعتقاد مطلقة» ، ونصت
المادة الرابعة عشرة على أن حرية الرأى مكفولة ولكل إنسان الإعزاب عن
فكره بالقول أو بالكتابة أو بالتصوير . ولم يجد رئيس النيابة تعارضاً بين
هاتين المادتين والمادة التي تنص على أن الإسلام دين الدولة ، فقد أدرك
رئيس نيابة مصر المحروسة أن دستور الدولة المدنية التي يعيش فيها يؤكد
حرية الفكر ، وأن لاسبيل إلى التعلل بالدين لقمع هذه الحرية التي غدت
شعاراً للمجتمع المدنى وعلامة عليه ، خصوصاً أن المؤلف الذى هو طه
حسين لم يكن غرضه الطعن على الدين ، فيما يؤكد رئيس النيابة ، فالعبارات
الماسة بالدين التي أوردها طه حسين فى بعض المواضع من كتابه إنما قد
أوردها على سبيل البحث العلمى مع اعتقاده أن بحثه يقتضيها . وبناء على
هذا الفهم المستنير رفض رئيس النيابة كل البلاغات المقدمة ، ولم يستجب
إلى ما طلبه شيخ الجامع الأزهر أو نسبه إلى طه حسين ، فقد أصبح القانون
فوق الجميع ، وأصبح الدستور حامياً للمواطنين من احتمالات القمع
الدينى أو السياسى .

ولكن موازنة رئيس نيابة مصر المحروسة بين النصوص العلمانية فى
الدستور والنص الذى يحدد دين الدولة لم تنف فكرة إمكان تكرار الاتهام
نفسه ، فى حالات أخرى ، ومن ثم تسليط تهمة الخروج على الدين أو
التكفير فى أحوال يتم فيها تعطيل العمل بالدستور ، أو يتم فيها تفسيره
بأشخاص يعادون مفهوم الدولة المدنية نفسه . وذلك احتمال أكدته العلاقة
الخاصة التي استبقتها بعض نصوص الدستور بين الملك ومؤسسات التعليم

الدينى الذى ظل تحت هيمنته . غير أن ما يخفف من سلبية الاحتمالات ، فى حالة دستور ١٩٢٣ ، أنه قد أوكل محاكمة المواطنين إلى قاضيهـم الطبيعى المدنى ، وأصل البنية العلمانية للسلطة القضائية التى تتولاها المحاكم على اختلاف أنواعها ودرجاتها ، وحجب عن المؤسسة الدينية (سواء كانت أزهرية إسلامية أو إكليريكية مسيحية أو غير ذلك) سلطة الحكم على المواطنين ، أو اتخاذ أى إجراء قمعى مباشر تجاههم ، واستبدل بالخضوع النقل التقليدى لمبدأ الإجماع التقبل الجديد لمبدأ التنوع وحق الاختلاف ، وأحل التسامح المدنى محل التعصب الدينى ، وجعل سلطة القاضى المدنى السلطة التى تعلو على كل سلطة أخرى وتراقبها . وحين استبدل رئيس نيابة مصر ، إعمالاً للدستور ، بالخوض فى النوايا الاعتقادية أو المحاسبة عليها ، احترام البحث العلمى الذى يصونه الدستور، فإنه قد استبدل سلطة بسلطة، ودولة بدولة ، وسجل شهادة حاسمة على تجسيد الدستور الجديد لحضور الدولة المدنية .

٥. الإسلام وأصول الحكم (*)

ولكن ماذا يحدث حين يتم الانقضاـض على الدستور والإطاحة بالدولة المدنية التى يصونها فى سبيل الأوتوقراطية التى هى الوجه الآخر للثيوقراطية ؟ لقد حدث ذلك، بالفعل ، مع دستور ١٩٢٣ الذى حاول الملك فؤاد أن يقيده بما يؤكد ملكيته المطلقة ، ويصون التحالف بين القصر الأوتوقراطى والمؤسسة الدينية الثيوقراطية . ولكن رغم ما انطوى عليه الدستور من ثغرات ، قاوم الملكية والثيوقراطية بنصوصه المدنية وصان المجتمع المدنى ، فى

(*) الحية ٢٧ أغسطس ١٩٩٣ .

الوقت الذى تحول إلى أداة لتجسيد الدولة المدنية الديمقراطية العلمانية، فى وجه تسلط القصر الملكى وقمع المؤسسة الدينية على السواء ، وظل الدستور، بصفته تلك ، ملاذاً للمثقفين فى ممارستهم حرية الفكر ودرعاً للمواطنين فى ممارستهم الحريات السياسية والاجتماعية . ومن الواضح أن ذلك كان السبب الرئيسى فى انقضاخ الملك فؤاد على هذا الدستور ، وعلى الحكومة البرلمانية التى جاء بها ، وعلى المثقفين الذين أكدوا مضمونه المدنى وطبيعته العلمانية .

وذلك وضع يؤكد أن العدو الأول للدولة المدنية كان - ولا يزال - هو الاستبداد الذى تمارسه الدولة السلطوية ، متسلحة بالعسكر أو بالحق المقدس فى الحكم أو دعاة الشيوقراطية والأوتوقراطية . ومن الواضح أن العداء ، فى هذه الحالة ، هو عداء للطابع الديمقراطى للمجتمع المدنى الذى يناقض السلطوية وينفيها بما ينطوى عليه من مبادئ التسامح ، وعداء للطابع العلمانى الذى يؤكد أن المواطنين أدرى بشؤون دنياهم ومعاشهم ، وأن العقد الاجتماعى الذى يصل بينهم هو خير ضمان لتآلفهم وتقدمهم فى طريق المستقبل . وإذا كانت التركيبة الشيوقراطية الأوتوقراطية للدولة السلطوية تنفر من حق الاختلاف الذى تستبدل به الوحدة المصمتة، ومن العقل الذى تستبدل به النقل ، ومن العلم الذى تستبدل به الإيديولوجيا ، فإن هذه التركيبة تخلق مناخاً معادياً للاستنارة وتستبدل بالتنوير بالإظلام ، وبالتسامح التعصب ، وبالأمة مصدر جميع السلطات الحاكم المستبد الذى يفرض نفسه ظلاً لله .

ولقد كان الملك فؤاد (١٨٦٨ - ١٩٣٦) واحداً من هؤلاء الحكام الذين ينظرون على طبائع الاستبداد ، حيث شعر أن الفرصة الذهبية قد واثته

بسقوط الخلافة العثمانية ، ليجمع الشيوقراطية إلى الأتوقراطية ، فأوعز إلى حلفائه من رجال المؤسسة الدينية بالدعوة إلى نفسه خليفة للمسلمين ، مستنداً إلى ما ينص عليه الدستور (المادة ١٤٩) من أن الإسلام هو دين الدولة ، ومتصوراً أن المسافة بين هذه المادة «الخلافة» كالمسافة بين خزائن أمواله وجيوب دعائه من المشايخ . ولكنه كان واهماً ، فقد جاءت الضربة القاصمة نفسها من واحد من هؤلاء المشايخ أنفسهم ، واحد من الذين أسهمت حركات الاستنارة السابقة في تشكيل وعيهم ، وواحد من المشايخ الجدد الذين لم يتبه دعاة الدولة السلطانية إلى أنهم يتسبون إلى تيار استهلهته كتابات رفاة الطهطاوى ، وواصلته كتابات الأفغانى والكواكبي ومحمد عبده ، وأنهم لم يكونوا بعيدين عن المصادر الفكرية والتغيرات الثقافية التى كان يتأثر بها أفندية الاستنارة الذين كانوا يتبادلون معهم التأثير والتأثير .

ولذلك ، ففى وسط الدعوة إلى تنصيب الملك فؤاد خليفة للمسلمين ، وفى حماسة المشايخ الموالين لإحياء فكرة الخلافة ، جاء الدفاع عن الدولة المدنية من شيخ أزهري كان يعمل فى القضاء الشرعى ، وجمع بين علوم العقل والنقل ، وبين تراثه وتراث الآخر ، وبين الاشتغال بالعلم والاشتغال بالسياسة ، وهو على عبد الرازق قاضى محكمة المنصورة الذى أصدر كتابه «الإسلام وأصول الحكم» فى أول أبريل سنة ١٩٢٥ كانه جاء ليكشف كذب دعوى الخلافة التى تعلق بها الملك فؤاد ودعا إليها ، بل يعلن تحديه لكل سلطة بشرية تنطوى على التسلط منذ السطر الأول من كتابه الذى يشهد فيه بأن لا إله إلا الله لا يعبد إلا إياه ، ولا يخشى أحداً سواه ، فله وحده القوة والعزة ، وما سواه من الملوك «ضعيف ذليل» .

ويلتقط على عبد الرازق ، المعمم المستير ، في هذا الكتاب راية «المجتمع المدني» من الذين سبقوه في الدفاع عنها من المشايخ والأفندية على السواء ، ويرفع من جديد أعلام التنوير في مواجهة الإظلام ، ويتصدى لتيار الردة الذي قاده الملك فؤاد للقضاء على الحقوق الطبيعية للمواطنة من ناحية ، والنكوص عن الدولة المدنية التي لا تستند إلا إلى العقد الاجتماعي وحده .

ويدرك الشيخ منذ الصفحات الأولى لكتابه أنه يخوض حرباً ضد أنصار مذهب الحق المقدس من مفكرى المسلمين ، في الشرق ، بمعنى لا يختلف جذرياً عن المعنى الذي انطوت عليه مواجهة جون لوك ، داعية الدولة المدنية ، في الغرب ، لخصومه ، وما قام به من نقض لأفكار توماس هوبز وأمثاله الداعين إلى أن سلطان الملوك مقدس وحقهم سهاوى . وفي شجاعة لافتة ، يقرن الشيخ بين معنى «الحكم المقدس» في الغرب ومعنى «الخلافة» في الشرق ، ويرى أن الذين جعلوا «الخلافة» ركناً من أركان الإسلام إنما بنوا أحكامهم على اجتهاد خاطيء في فهم الإسلام ، فالخلافة ليست ركناً ولا أصلاً من أصوله .

ويؤكد الشيخ أن هذا الاجتهاد الخاطيء قد اقترن ، ولا يزال ، بالمحاولات المتصلة لدعم الحكم المطلق وتبريره وتثبيتته في وجدان المسلمين وعقولهم ، دعماً لاستبداد الخلفاء والحكام ، وذلك بدعوى أن الخليفة يستمد سلطانه من سلطان الله تعالى ، وأنه ظل الله تعالى ، أو سلطان الله في أرضه على نحو ما زعم الخليفة أبو جعفر المنصور . ولا خلاف كيفياً ، في التحليل الأخير ، بين هذه الدعوى الذي ينسبها أصحابها إلى الإسلام

ودعوى «الحق المقدس» التى نسبها أصحابها إلى المسيحية . ومالم يقله الشيخ صراحة ، لكن ينطقه كتابه ضمناً ، هو أنه إذا كان دعاة «الحكم المدنى» فى أوروبا قد انتصروا على دعاة الدولة الدينية (التيوقراطية) واستبدلوا بملكية الحق المقدس الملكية المقيدة والجمهورية على السواء ، فإن دعاة الحكم المدنى فى الشرق لابد أن يتصروا انتصاراً نهائياً على الشيوقراطيين الجدد من أنصار الملك فؤاد ، أولئك الذين كانوا يسعون إلى أن يستبدلوا بالمجتمع المدنى الصاعد مجتمعاً تسلطياً ، بطريكياً ، يحفظ آليات الدولة الدينية ، ويبقى على حالتها فى وجدان جماهير البسطاء من العامة .

هكذا ، يؤكد على عبد الرازق أن الخلافة فى الإسلام لم تتركز إلا على أساس القوة الرهيبية ، وأن تلك القوة كانت ، إلا فى النادر ، قوة مادية مسلحة ، فلم يكن للخليفة ما يحوط مقامه إلا الرماح والسيوف ، والجيش المدجج والبأس الشديد ، فبتلك دون غيرها يطمئن مركزه ، ويتم أمره .

ولانشك مطلقاً فى أن الغلبة كانت دائماً عماد الخلافة ، إذ لا يذكر التاريخ لنا خليفة إلا اقترن فى أذهاننا بتلك الرهبة. المسلحة التى تحوطه ، والقوة القاهرة التى تظله ، والسيوف المشهورة التى تزود عنه .

ويقول الشيخ معرضاً بالملك فؤاد :

« إن ذلك الذى يسمى عرشاً لا يرتفع إلا على رؤوس البشر ، ولا يستقر إلا فوق أعناقهم . وإن ذلك الذى يسمى تاجاً لا حياة له إلا بما يأخذ من حياة البشر ، ولا قوة له إلا بما يغتال من قوتهم ، ولا عظمة له ولا كرامة إلا بما يسلب من عظمتهم وكرامتهم - كالليل إن طال غال الصبح بالقصر - وإن بريقه إنما هو من بريق السيوف ، ولهب الحروب » .

ويمضى الشيخ مجتهداً ليؤكد أن الواقع المحسوس الذى يؤيده العقل ، ويشهد به التاريخ قديماً وحديثاً ، هو أن شعائر الله تعالى ومظاهر دينه الكريم لا تتوقف على ذلك النوع من الحكومة الذى يسميه الفقهاء خلافة ، ولا على أولئك الذين يلقبهم الناس خلفاء . ويضيف أن صلاح المسلمين فى دنياهم لا يتوقف على شىء من ذلك ، فليس بهم من حاجة إلى تلك الخلافة لأمر ديننا ولا لأمر دنيانا ، فإن الخلافة كانت ولم تنزل نكبة على الإسلام وعلى المسلمين ، وينبوع شر وفساد .

ويستعرض الشيخ المستنير التاريخ الإسلامى منذ البداية ، ليؤكد أن ملاحظة الدولة النبوية تؤدى إلى معنى واحد ، عند التأمل ، هو خلوها من المظاهر التى صارت اليوم عند علماء السياسة من أركان الحكومة المدنية ، وهى فى حقيقة الأمر غير واجبة ، ولا يكون الإخلال بها حتماً نقصاً فى الحكم ، ولا مظهراً من مظاهر الفوضى والاختلال . لقد كانت ولاية الرسول - ﷺ - على قومه ولاية روحية ، منشؤها إيمان القلب وخضوعه خضوعاً صادقاً تاماً يتبعه خضوع الجسم . وولاية الحاكم ولاية مادية ، تقوم على إخضاع الجسم من غير أن يكون لها بالقلوب اتصال . تلك ولاية هداية إلى الله وإرشاد إليه ، وهذه ولاية تدبير لمصالح الحياة وعمارة الأرض .

إن الإسلام دعوة دينية إلى الله تعالى ، فيما يرى الشيخ المستنير ، ومذهب من مذاهب الإصلاح للنوع البشرى وهدايته إلى ما يدينه من الله جل شأنه ، ويفتح له سبيل السعادة الأبدية التى أعدها الله لعباده الصالحين . وهو وحدة دينية أراد الله جل شأنه أن يربط بها البشر أجمعين ، وأن يحيط بها أقطار الأرض كلها . ولكن إذا كان من المعقول أن يؤخذ العالم كله بدين واحد ، وأن تتظم البشرية كلها وحدة دينية ، فمن غير المعقول أخذ العالم

كله بحكومة واحدة ، وجمعه تحت وحدة سياسية مشتركة ، فذلك خروج على الطبيعة البشرية ولا تتعلق به إرادة الله . إن نظام الحكم هو غرض من الأغراض الدنيوية التي خلّى سبحانه وتعالى بينها وبين عقولنا ، وترك الناس أحراراً في تدبيرها على ما تهديهم إليه عقولهم ، وعلومهم ، ومصالحهم ، وأهواؤهم ونزعاتهم . وحكمة الله في ذلك بالغة ليبقى الناس مختلفين ﴿ ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم ﴾ .

ويزيد الشيخ موقفه جلاء بقوله إنه قد فشا بين المسلمين ، منذ الصدر الأول ، الزعم بأن الخلافة مقام ديني ، ونيابة عن صاحب الشريعة عليه السلام . وكان من مصلحة السلاطين أن يروجوا ذلك الخطأ بين الناس ، ليتخذوا من الدين دروعاً تحمي عروشهم ، وتذود الخارجين عليهم . وما زال الملوك يعملون على ذلك ، من طرق شتى - وما أكثر تلك الطرق لو تنبه لها الباحثون - حتى أفهموا الناس أن طاعة الأئمة من طاعة الله ، وعصيانهم من عصيان الله ، بل جعلوا السلطان خليفة الله في أرضه ، وظله الممدود على عباده ، سبحانه الله وتعالى عما يشركون . وقد أصبحت الخلافة تلصق بالمباحث الدينية نتيجة لذلك ، وصارت جزءاً من عقائد التوحيد يدرسه المسلم مع صفات الله تعالى وصفات رسله الكرام ، ويلقنه كما يلقن شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، فيما يذهب الشيخ على عبد الرازق الذي يؤكد أن ذلك من جناية الملوك واستبدادهم بالمسلمين . لقد أضل الملوك المسلمين عن الهدى وعمّوا عليهم وجوه الحق ، وحجبوا عنهم مسالك النور باسم الدين ، وباسم الدين أيضاً استبدوا بهم ، وأذلّوهم ، وحرّموا عليهم النظر في علوم السياسة . وباسم الدين خدعواهم وضيقوا

على عقولهم ، وصاروا لا يرون لهم وراء ذلك الدين مرجعاً ، حتى في مسائل الإدارة الصرفة والسياسة الخالصة . وقد ضيقوا عليهم أيضاً في فهم الدين ، وحجروا عليهم في دوائر عينوها لهم ثم حرموا عليهم كل أبواب العلم التي تحس حظائر الخلافة ، وكانت نتيجة ذلك كله أن تهاوت قوى البحث ونشاط الفكر ، بين المسلمين ، فأصيبوا بشلل التفكير السياسى وعقم النظر في كل ما يتصل بشأن الخلافة .

والحق ، فيما يرى الشيخ أخيراً ، أن الدين الإسلامى برىء من تلك الخلافة التى يتعارفها المسلمون ، وبرىء من كل ما هينوا حولها من رغبة ورهبة ، فهى ليست فى شىء من الخطط الدينية ، كلا ولا القضاء ولا غيرها من وظائف الحكم ومراكز الدولة . وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة ، لا شأن للدين بها ، فهو لم يعرفها ولم ينكرها ، ولا أمر بها ولا نهى عنها ، وإنما تركها لنا ، لنرجع فيها إلى أحكام العقل ، وتجارب الأمم وقواعد السياسة .

وغاية الشيخ من ذلك كله هى تحرير العقول الإسلامية وتنويرها ، لكى يتمكن المسلمون من أن يسابقوا الأمم الأخرى فى علوم الاجتماع والسياسة كلها ، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذى ذلوا له واستكانوا إليه ، وأن يبنوا قواعد ملكهم ، ونظام حكومتهم ، على أحدث ما أنتجت العقول البشرية ، وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم .

تلك هى أهم الأفكار التى يقوم عليها كتاب هذا الشيخ الثائر على الأوتوقراطية والشيوقراطية ، والذى التقط أسلحته من الإنجاز العقلانى لتراثه الإسلامى ، ومن الإنجاز الموازى لدعاة الدولة المدنية فى الغرب الأوروبى

الذى كان يعرفه ، ولا يتردد في الإفادة منه ، وإيمان هذا الشيخ بضرورة طلب العلم وإعادة فتح أبواب الاجتهاد على مصراعيها لا يقل عن إيمانه بالدولة المدنية ودفاعه عنها .

ولم يشغل الشيخ المستير نفسه بوهم أن الدولة المدنية أو دعوة التنوير غربية أو شرقية ، فلقد تعلم من تراثه العقلانى الذى ابتعثته كتابات الأفغانى ومحمد عبده أن الحكمة ضالة المؤمن ، وأن المفكرين من كل أمة يتعاونون في صنع مستقبل الإنسانية كلها ، وأن تميم النوع الإنسانى هدف كل عاقل في كل مكان وزمان . وإذا أدرك الشيخ المغزى النبيل لهذا الهدف أدرك ، بالمثل ، أن التفاعل بين إنجازات الفكر الإنسانى في كل مكان ، ولدى كل أمة ، هو الذى يقود الإنسانية في مجموعها إلى التقدم ، وأن ابن رشد ومن قبله فلاسفة العقل المسلمون كانوا المقدمة التى أفضت إلى النهضة في أوروبا ، ومن ثم إلى التنوير الذى اقترن بمفاهيم الدولة المدنية والمجتمع المدنى ، وأن أحفادهم لا يجب أن يشعروا بالاغتراب إزاء «الاستنارة» (enlightenment) التى أسهم أسلافهم في صنع مقدماتها . ولقد تعلم الشيخ من ابن رشد بوجه خاص ، فيما كتبه عن «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال» أن الأخذ عن الغير ليس بدعة منذ الصدر الأول من الإسلام ، وأن على المسلم أن يستعين على ما هو بسبيله بما قاله من تقدمه . وسواء كان ذلك الغير مشاركاً له أو غير مشارك في الملة ، فإن الآلة التى تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك له في الملة أو غير مشارك ، إذا كانت فيها شروط الصحة . ولقد قال ابن رشد فيلسوف قرطبة الجليل إن الأفضل ينسخ بما هو أفضل منه . ونحن نقبل هذا الأفضل من أى جانب كان ، وفي أى مصدر يكون .

ولقد أدرك الشيخ على عبد الرازق ، بالمثل ، أن كل فكرة وكل نظرية لها خصوصيتها وعموميتها في آن ، لها بواعثها المحلية وأهدافها العالمية ، لها قومية التولد التي تنطوي على إنسانية الغاية ، وإنسانية الغاية التي لا تتناقض مع قومية التولد . ولذلك اقتنع الشيخ على عبد الرازق أن أفكار جون لوك التي أفاد منها مفهوم الدولة المدنية كأفكار غيره من مفكرى الاستنارة الأوربية هي ملك له بوصفه إنساناً كما هي ملك لمن صاغها في أوطانها ، وهي تفيده فيها لا يناقض إسلامه أو هويته كما أفادت هويات أخرى في أديان أخرى ، إنه يأخذ جانبها العام الذي يتصل وإياه في البعد الإنساني ، والهدف العالمى الذى يرتبط بها أطلق عليه الكندى أول فلاسفة الإسلام ، قديماً ، اسم «تتميم النوع الإنسانى» . وهو - عندما يفعل ذلك - يؤدي واجبه الدينى والعلمى على السواء ، من حيث هو عالم لا يخشى إلا الله ، ولا يقيم وزناً لأحد سواه ، ولا ترهبه في قوله الحق ديكتاتورية حاكم أو قمع مشايخ .

ولاشك أن البعد الإنسانى الذى انطوى عليه كتاب على عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» ، بما اعتمد عليه من مبادئ عقلانية ، قد أكد علاقة التنوير بمفهوم الإنسانية ، من الزاوية التي تنفى الاسترابة الدائمة بالآخر ، والنفور المتصل من المختلف ، في الفكر النقلى التقليدى ، المناقض للعقل والاستنارة على السواء . وإذا كان «الآخر» قريناً للنقيض الذى يهدد بالخطر ، والمختلف متصلاً بالنفى لمبدأ الإجماع ، في الفكر النقلى التقليدى ، فإن الاحتواء منه كان ، دائماً ، بالإلحاح على مفهوم نقاء الهوية المعزولة عن أى تأثير ، والمنغلقة إزاء أى علاقة ، والمنطوية على مفاهيم التعصب الملازمة لنقاء الجنس ، وتغليف ذلك كله بتأويلات دينية وأوهام تخيلية عن وقاية

المسلم والمسلمين من شبهات الكافرين . وإزاء هذا الفكر ، يأتي كتاب على عبد الرازق ليؤكد أن «المختلف» يمكن أن يشرى الوحدة بالتنوع ، وأن «الآخر» يمكن أن يكون مصدر الحكمة التي هي ضالة المؤمن ، وأن التسامح يمكن أن يحمي من التعصب ، وأن الإفادة من تجارب الأمم الأخرى فرض على العالم . ولايعنى ذلك ، بالقطع ، أن يغلق العالم وعيه النقدي ، أو ينفي عقله الناقد في الإفادة من هذا الآخر أو الاطلاع عليه ، بل العكس ؛ فالأخذ عن هذا الآخر دون دليل تقليد لا يقل سلباً عن تقليد النقل ، والأخذ عنه دون تمحيص عجز وقصور . ولابد أن يقترن الوعي النقدي بحركة العقل اليقظ الذي يأخذ مايفيده ، ويدع ما يضره ، ويضيف إلى ما يفيده ما يجعله ملكاً لها ، ويسهم في إنتاج المعرفة التي يتلقاها عن الغير لكي يكون جديراً بصفة العارف .

ولذلك كله ، يختتم الشيخ على عبد الرازق كتابه بما يرده إلى أوله ، وبما يؤكد قاعدته التي سار عليها في إنتاج اجتهاده ، وهي البدء من سؤال الواقع الذي طرحه الحكم الاستبدادي للملك فؤاد الذي أراد أن تتقنع الأوتوقراطية بالثيوقراطية ، والإفادة من تراث الأمة التي ينتمي إليها بوصفه عالماً من علمائها ، وقاضياً شرعياً من قضائها . وفي الوقت نفسه ، الإفادة من كل ما هو متاح في تراث الغير وخبرة الآخر ، إعمالاً للتقاليد العقلانية في التراث الذي ينتمي إليه . ومن هنا ، يختتم الكتاب بما يرده إلى بدايته ، إذ ينهي الباب الأول من الكتاب بالإشارة إلى فكر الفيلسوف توماس هوبز Thomas Hobbes (١٥٨٨ - ١٦٧٩) وجون لوك John Locke (١٦٣٢ - ١٧٠٤) ويختتم الكتاب كله - بعد ثلاثة أبواب - بقوله إنه لاشيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها ، وأن

بينوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجت العقول البشرية ،
وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم .

٦- حاشية :

ما الذى يعنيه دفاع على عبد الرازق عن الدولة المدنية بعد ذلك كله ؟ وما دلالة ؟ فلنرد عجز الهوامش على صدورهما ، ولنسترجع دلالة ما انطوت عليه ، وهى أن الذى استهل الدفاع عن الدولة المدنية وأسس لأحلامها عن التقدم ومعنى الإنسانية الجديدة ، وواصل هذا الدفاع ولم يتردد فى المخاطرة من أجله بالمنصب والسمعة والمكانة ، هم مشايخ الاستنارة ، جنباً إلى جنب أفندية الاستنارة ، وذلك فى سلسلة متكاملة الحلقات ، متفاعلة الأجزاء ، تفضى كل حلقة إلى التى تليها وتضيف إليها ، ولا تتوقف عن العراك الحاد مع التخلف ، والرغبة العارمة فى التقدم ، والمضى إلى الأمام بتقاليد الاستنارة التى بدأها إمام بعثة اسمه رفاة الطهطاوى ووصل بها إلى ذروتها قاض شرعى اسمه على عبد الرازق ، وكلاهما أزهري جاء فى لحظة فاصلة ، حاسمة ، مثل بقية اللحظات التى أنتجت مشايخ الاستنارة الذين لم يعملوا فى عزلة عن أفندية التنوير ، أو عدااء معهم ، بل فى تفاعل خصب قام على الحوار الذى قام ، بدوره ، على التسامح .

هذه التقاليد هى بعض تراثنا الذى نتسبب إليه حين نتحدث عن التنوير ، فالتنوير ليس مجرد نظرية نستوردها عن الغرب ، بل جزء من تاريخنا العقلانى الذى صنعه أفندية الاستنارة ومشايخها . ومن الصعب أن نفصل فريقاً منهم عن الآخر فى الإنجاز ، وفى الشجاعة ، وفى التضحية بالكثير . وبقدر ما كانت العلاقة بينهما متكافئة ، قائمة على التسليم المشترك بما بين

الحكمة والشرعية من اتصال ، والاقتناع بضرورة الإفادة من كل الخبرات الإنسانية ، في مسعى الدولة المدنية ، كانت هذه العلاقة منظوية على مبادئ التسامح وتقبل الاختلاف والمجادلة بالتي هي أحسن .

والفرق بين هؤلاء المشايخ الذين أشرت إليهم ، في تقاليد الاستنارة ، والمشايخ الذين نراهم في هذه الأيام يتسابقون إلى تكفير كل شيء ، أو كل مختلف عنهم في الرأي ، هو الفارق بين التنوير والإظلام ؛ بين من يشعرون بلذة سادية في الحكم بكفر المختلف عنهم ، لتنهشه سيوف المتطرفين أو تغتاله رصاصات الإرهابيين ، وبين أمثال الإمام محمد عبده مفتي مصر المحروسة الذي ترك لنا وصية تقول :

« إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه ، ويحتمل الإيذان من وجه واحد ، حُجِّلَ على الإيذان ، ولا يجوز حمله على الكفر » .

من التنوير إلى الإظلام (*)

السؤال الملح المؤرق الذى لايفارق ذهن المرء وهو يتابع مسيرة التنوير ، فى مصر المحروسة ، هو : ماذا حدث للتنوير ؟ إن الزمن الذى نعيشه يبدو مناقضاً للتنوير ، معادياً له ، فرمال الإظلام تزحف من الصحراء على الوادى لتحجب ما تأسس من استنارة ، وسيوف الجهالة تحاول استئصال ما ترسخ من مبادئ للعقلانية ، ورماح التعصب لا تكف عن مناوشة كل ما ورثناه من وعى نقدى ، وأقدام التقليد تدوس فى غلظة جاسية على كل ما يولده السؤال من تطلع إلى أفق معرفى لأحد لفضائه .

ويبدو المشهد الذى نراه كثيباً : مقص الرقيب يمزق الأفلام والتمثيلات والمسرحيات باسم السياسة مرة ، والأخلاق أخرى ، والدين مرات ، فلا يستمتع المشاهد بالفيلم أو المسرحية أو التمثيلية إلا بعد أن يشوه مقص الرقيب مصدر المتعة الجمالية ، فيحذف حتى قبلة الزوج لزوجته . وأجهزة إعلام تبث خطاباً أصولياً ، يغذى فى الأفئدة روح التعصب ، وفى العقول بذور التقليد . وصحف تغلق صفحات الأدب والفكر والثقافة فى رمضان ، كما لو كانت تغلق القمقم على العفاريت التى تختفى فى الشهر الفضيل . وأرصفت تحتلها كتب رائجة عن عذاب القبر ، وسؤال الملكين ، وحديث

(*) إبداع ، القاهرة ، أبريل ١٩٩٢ .

الذبابة ، وأفضلية النقاب على الحجاب ، وذم السماع ، وإلجام العوام عن الكلام ، لاينافسها في الرواج سوى كتب الألغاز والأبراج . وطلاب يُوقفون محاضرات العلم في كليات الجامعة بحجة أداء الصلاة ، ويرهبون أقرانهم ليغدو الانصياع فريضة ، والحجاب وقاية ، والحفلات مجونا ، والفنون حراما ، والاختلاط بين الجنسين إثنا وفجورا . وأساتذة يستجيبون إلى إرهاب طلابهم الملتحين بخافة الاتهام بالكفر ، وعمداء كليات يرتعدون في كراسيهم إذا غضبت عليهم جماعات التأسلم السياسى في الجامعة . وأساتذة جامعيون لايترددون في تكفير زملاء لهم ، كأنهم يستبدلون بإرهاب السلطة القديم إرهاب الكفر . وبعد أن كنا نسمع عن لطفى السيد الذى استقال من رئاسة الجامعة احتجاجاً على اضطهاد فكر استاذ فيها، أخذنا نسمع عن رؤساء الجامعة الذين يهادنون جماعات التأسلم السياسية الجامعية ، مشتركين وإياها في قمع حرية البحث الجامعى وحرس جامعى وأجهزة شرطة كانت تتولى حماية ذلك كله ورعايته ، بحجة القضاء على نفوذ الطلاب الشيوعيين والناصرين بما يمكن أن يكون نقيضهم من عناصر التطرف الدينى ، إلى أن انتهى الأمر كله إلى واقعة «المنصة» حيث امتدت قرارات التكفير وإقامة الحد من الرعية إلى الراعى ، ومن المحكومين إلى الحاكم ، الذى أصبح فرعوناً فى أعين من شملهم بعطفه ورعايته . ولم تنقطع ، رغم هذه الواقعة ، الكارثة ، رصاصات المتطرفين ومتفجراتهم ، وسيوفهم وحرابهم ، وأراضيتهم المحررة من سلطة الدولة ، فتنتطلق الرصاصات غيلة ، والسيوف غدرأ ، وترتفع السياط قمعاً تنال المخالفين فى الرأى والفكر ، بما يجعل الإرهاب ينسرب فى الهواء كما ينسرب السم فى الشرايين . وملتخون ومعممون من مشايخ وأمراء فرق ناجية ، يُجلسون

أنفسهم مجلس السلطة التشريعية والقضائية والتنفيذية ، بلا سند من دستور أو قانون ، فيجعلون من تأويلاتهم الخاصة ديناً ، ومن دينهم التأويل قانوناً ، ومن قانونهم الخاص قضاء ، ومن قضائهم سلطة فوق أعلى سلطة في الدولة .

وقاض يحكم - في ظل قوانين الطوارئ - بالحبس ثماني سنوات وغرامة مالية على أديب (بغض النظر عن القيمة الأدبية لعمله ، فليس ذلك من شأن القضاء بل النقد) وصاحب مطبعة وناشر ، لتأليف رواية وطبعها وتوزيعها ، وذلك في بلد لم يفكر قاضياً (في الثلاثينيات) في حبس مؤلف كتب مقالاً في جريدة بعنوان «لماذا أنا ملحد؟» وقام بنشره في كتاب «تعميماً للفائدة» . ومصادرات متعاقبة للكتب ، مرة «ألف ليلة وليلة» باسم التزمت الأخلاقي ، وأخرى «الفتوحات المكية» باسم التقاليد النقلية للسنة ، وغيرهما من الأعمال التي شملت «أولاد حارتنا» لنجيب محفوظ ، و«فقه اللغة العربية» للويس عوض ، و«الإسلام السياسي» والخلافة الإسلامية» وأصول الشريعة» لسعيد العشماوي ، و«قنابل ومصاحف» لعادل حمودة ، و«وراء الحجاب» لسناء المصري . . إلخ . ودور نشر تتأسس بأموال النفط الأسود لتأخذ على عاتقها مواجهة «التنوير» الذي انقلب إلى شيطان رجيم ، فأصبح قتاله فريضة غائبة يسترجعها المقلدون . وصفحات تفردتها جرائد ومجلات لإرهاب المبدعين والمفكرين بتهم الكفر والإلحاد . ومندوبون عن مؤسسة دينية ، هي إدارة البحوث والتأليف بالأزهر ، يتجولون بين أجنحة معرض القاهرة الدولي للكتاب ، في رابعة النهار ، ويقومون بمصادرة مالا يعجب إدارتهم من كتب ، كأنهم رسل محاكم

التفتيش ، لكن في العقد الأخير من القرن العشرين ، دون مراعاة لأحكام الدستور أو مواد القانون .

ولكى تكتمل كآبة المشهد لابد من إضافة ملحقات أخرى إلى عناصره ، خصوصاً مايتصل بمؤسسات من حولنا ، تهتز رعباً من أى ابتزاز باسم الدين ، فتستجيب إلى الإرهاب الكلامي لتأويلات من يدعون الحديث بلسان الدين ، وتراجع أمام فتاوى من لاحق لهم في تحريم أعمال العقل عند المواطنين . وذلك في بلد لم يكن رئيس نيابتها محمد نور (عام ١٩٢٧) يضطرب أمام بلاغ يقدمه شيخ الجامع الأزهر نفسه (ومعه تقرير من علماء هذا الجامع وبلاغ آخر من عضو في مجلس النواب) باتهام مفكر من المفكرين بالكفر ، هو طه حسين ، بل يستجيب إلى البلاغات الاستجابة القانونية ، فيحفظها في إطار دستور ١٩٢٣ ، الذى كان ينص على أن حرية الرأي مكفولة ، وأن لكل إنسان الإعراب عن فكره بكل الوسائل ، في حدود القانون الذى يصون هذه الحرية ، ويحمى حرية الاعتقاد بغير قيد أو شرط ، في دولة مدنية حديثة ، دين الأغلبية فيها الإسلام الذى يقوم على التسامح والمجادلة بالتي هي أحسن .

وكان ذلك قبل سنوات طويلة من هذه السنوات التى نعيشها ، والتى رأينا فيها من يتبجح على إخواننا الأقباط باسم الإسلام ، محاولاً أن ينفى عنهم حقوق المواطنة ، ضمناً أو صراحة ، ولايتورع عن إرهابهم باسم «إسلام» يدعى الحديث باسمه ، فيقمع حرية فكرهم الذى هو فكر هذه الأمة ، وأساس مكين من أسس نهضتها . وكنا نسمع ، ولانزال ، من يصف لويس عوض - على سبيل المثال - بأنه رسول التبشير ومندوب الصليبيين والمفسد الأعظم والعدو الأقبح للإسلام والمسلمين . وكنا نسمع ،

ولانزال ، من يريد أن يهبط بالأقباط إلى المرتبة الدنيا التي يدفعون معها «الجزية» وهم صاغرون ، فيسلبهم حقوق المواطنة ، في وطن قامت نهضته كلها على مبدأ وحدته القائل : «الدين لله والوطن للجميع» ، وهو مبدأ يجعلنا نعتر بها أنجزه خليل مطران وشبلى شميل وفرح أنطون وسلامة موسى ولويس عوض وإدوار الخراط وغالى شكرى وغيرهم اعتزازنا بما أنجزه رفاعة الطهطاوى ومحمد عبده وعباس العقاد وطه حسين ومحمد مندور ويوسف إدريس وغيرهم ، بالقدر الذى نفخر بها حققه نجيب محفوظ وبطرس غالى من مكانة عالمية ، هى تكريم لوطنها الذى شكل وجدانها ووعيها وإبداعها بأزمة تنويره وليس بأزمة إظلامه ، أعنى هذا الوطن الذى لايزال دستوره الحالى ينص على المساواة فى حقوق المواطنة ، وعلى أن المواطنين - أمام القانون - «متساوون فى الحقوق والواجبات العامة ، لا تميز بينهم فى ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو الدين أو العقيدة» .

ومن المفارقات المؤسسية أن تسكت هذه المؤسسات عن اتهام المواطنين بالكفر ، وهو اتهام لابد أن يخضع لطائلة القانون ، ما ظل الإيمان علاقة بين المرء وربّه . وبدل أن تتصدى هذه المؤسسات لمن يلقي باتهام الكفر على عواهنه ، ومن يرهّب المواطنين أو يميز بينهم بسبب الدين أو العقيدة ، أى بضد ما نص عليه الدستور والقانون ، تقوم هذه المؤسسات بمصادرة كتابات من يقع عليه الاتهام بالكفر ، وتعاقبه بألوان العقاب المادى والمعنوى ، دون أن تتصدى لمن يجرّم الأبرياء ، ويفرق بين المواطنين . وكأن لسان حال هذه المؤسسات يقول : من ذا الذى يجرؤ على محاسبة من يحكم على المبدعين والمفكرين باسم الإسلام ، أو يهاجم طه حسين أو نجيب محفوظ أو إحسان عبد القدوس أو يوسف إدريس أو زكى نجيب محمود أو

توفيق الحكيم ، فيشكك في عقيدتهم حيناً ، ويحكم على بعضهم بالكفر أحياناً ، فاستخدام «الدين» سبباً للهجوم يوقع الرعب في القلوب ، ولا يملك أحد معه الاعتراض على «ميزان الإسلام» الذى يمسك به من يتحدثون باسمه .

إن استخدام لفظة «الإسلام» ، فى هذا المقام ، يضيف على كل ما هو اجتهاد بشرى طابعاً يجاوزه ، ويدعم الحكم «الفردى» الذى يحتمل الخطأ بإيهام نسبته إلى الشريعة التى لاتقبل الخطأ ، فتتقل عدوى الحسن من صفة «الإسلامى» إلى الموصوف بها ، وتوقعه موقعها ، فيقع الموصوف موقع القبول والتصديق والتسليم والإذعان لسطوة دلالة . وينطوى استخدام تعبيرات من مثل «فى ميزان الإسلام» على الإيهام نفسه ، حيث يتحول ميزان الطائفة فى الحكم ، أو ميزان المجموعة فى رأى ، أو ميزان الفرد فى التأويل (وكلها موزاين معرضة للخطأ ، لأنها موزاين بشرية ، لاتفارقها أهواء ذاتية ومآرب نفعية) إلى ميزان الدين الذى هو من عند الله وليس من عند البشر ، فلا يقبل الحكم أو رأى أو التأويل طعنأ أو نقضأ أو شكأ ، فى هذه الحالة . وينصرف الذهن عن بشرية الحكم بالتكفير ، وإمكان وقوعه فى الخطأ ، فيقع فى حوق الظن وهم يقينية هذا الحكم ، وتسقط الصفة سحرها على الموصوف بها ، ويكتسب ماتضاف إليه كلمة «الإسلام» يقينية المضاف إليه ودلالته المقدسة ، فيغدو قابلاً للتصديق والتسليم ، باعثأ على الطاعة له والإذعان لمقتضاه ، ويتعدى بالمستمع من إمكان الشك إلى ثبوت اليقين ، ومن ثم من استجابة النزوع إلى استجابة الفعل . وعندئذ تحقق اللغة وظيفة من وظائفها القمعية ، وتفلق فى الوصول بهذه الوظيفة إلى الغاية التى يقصد

إليها من يستخدمها لإرهاب المتلقين ، فيقضى بواسطتها على كل معاندة عقلية محتملة يمكن أن تواجهه .

والواقع ، بعيداً عن إيهام اللغة ، واستراتيجيات التوظيف القمعي لها ، فإن من حق كل أحد أن يتحدث باسم الإسلام ، فهما واجتهاداً وتفسيراً وتأويلاً ، مادام قد اكتملت له أدوات الفهم والاجتهاد ، وأتقن العلوم المعينة على التفسير والتأويل ، فالإسلام لا يعرف الإكليروس ولا يميز طبقة رجال الدين عن سائر الطبقات . والإسلام قد ارتفع عن أن يجعل واسطة بين العبد وربه ، فيما أكد طه حسين من قبل . وليس في الإسلام سلطة تحتكر المعرفة أو تحجبها عن بقية المسلمين ، فالاجتهاد حق العقلاء القادرين عليه دون تمييز . وليس من حق أحد أن يحاكم غيره باسم الإسلام ، أو يزن إخوته المواطنين في ميزان الإسلام ، فالاجتهاد شيء والمحاكمة شيء آخر ، والمخالفة مسألة وإصدار الحكم على الضمائر مسألة أخرى . والإصابة والخطأ في التأويل حالة ، والكفر والإيمان حالة ليست من جنس الأولى . ومن يحكم على غيره بالكفر باسم الإسلام ، أو يُعَلَى من كفة بعض المسلمين على بعض «في ميزان الإسلام» فإنه يدعى المطابقة بين نصوص الدين واجتهاد البشر في فهمها ، ويلغى حتمية المغايرة البشرية في الاجتهاد والتفسير والتأويل ، ويدمر معنى المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات ، ويغتصب سلطة القاضي الطبيعي للمواطنين ، فيبطل الدستور والقانون .

وبعيداً عن الوظيفة القمعية للغة ، فلا محل للإرهاب بادعاء أن «الحاكمية لله» ، فهذه الحاكمية لا تتحقق إلا في «ميزان» البشر ، ومن منظور عقولهم ، واجتهادهم في فهم نصوص الدين . والمغايرة بينهم في فهم هذه

النصوص وتأويلها ، لعوامل متعددة ومصالح متباينة . وهى عوامل ومصالح أدت إلى أن تختلف «حاكمية» عن أخرى ، كما أدت إلى تكفير المسلمين بعضهم لبعض ، وإراقة بعضهم دماء بعض . وليست عبارة «الحاكمية لله» وصيغتها سوى تخيل لغوى ، مجلى آخر من مجالى التوظيف القمعى للغة ، يخفى وراءه تبرير أن يتحكم البعض فى غيره بتأويل النصوص الدينية ، وأن تصل مجموعة إلى الحكم أو الملك باحتكارها معرفة الشريعة والإنابة القمعية عنها فى حكم البشر ، تحقيقاً للمبدأ القديم القائل : إن الملك بالدين يقوى .

٢٠

إن أى مقارنة بين أزمنة تنوير هذا الوطن والزمن الذى نعيش فيه تبدو فى صالح الماضى للأسف ، كما لو كنا نتراجع إلى الوراء بدل أن نندفع إلى الأمام ، ونتقهقر صوب ظلام التخلف بدل أن نستقبل أنوار التقدم . ولنتذكر روح التسامح الذى ظل حوار محمد فريد وجدى وإسماعيل أدهم وأحمد زكى أبى شادى عام ١٩٣٧ ، فيما أشرت إليه ضمن «هوامش على دفتر التنوير» ، ولنتذكر روح التسامح الذى ظل ، قبل ذلك بسنوات عدة، حوار فرح أنطون (١٨٦١ - ١٩٢٢) مع المجددين فى الفكر الإسلامى ، أمثال الأفغانى (١٨٣٨ - ١٨٩٧) ومحمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) . وكان ذلك حين رد فرح أنطون بما يخالف ما ذهب إليه الأفغانى فى «الرد على الدهريين» وتحديد مذهب «النيشريين» ، ورأى فى أفكار الأفغانى «مايقطع سبيل الارتقاء على أمم المشرق الإسلامية، ويناقض المصلحة المدنية فيه ، ويحل عزائمها» ، فلم ينل أحد من فرح أنطون .

وكان ذلك حين اشتبك فرح أنطون نفسه ومحمد عبده تلميذ الأفغانى فى مناظرة مهمة . حول ما كتبه فرح أنطون عن فلسفة ابن رشد واضطهاده ، وعن الموازنة بين إرهاب المسيحية والإسلام للمفكرين والمبدعين ، فيها بدأ ينشره فى مجلة «الجامعة» التى أنشأها بعد قدومه إلى الإسكندرية عام ١٨٩٧ . واستمرت المناظرة ما بين صفحات «المنار» و«الجامعة» فى مفتتح هذا القرن ، دون أن تصدر هذه المجلة أو تلك ، أو يطالب الإمام ، وكان مفتى الديار المصرية فى هذا الزمان (أو تلميذه الشيخ محمد رشيد رضا ، وكان على النقيض من أستاذه عنيفاً فى الخطاب ، ضيق العطن فى الحوار، داعية إلى «التعصب» فى شئون العقيدة) بمعاينة فرح أنطون الذى قارعه الحجة بالحجة ، والمقال بالدراسة المطولة . وذلك فى ستة ردود وست إجابات متعاقبة ، فى حوار ثرى ، ينطق باحترام الشيخ للأفندى الذى يبشر بالعلم والعلمانية ، ويدعو إلى «إنسانية جديدة» ، واحترام الأفندى لرجل الدين الذى يفتى بعلم ويمجادل بالتى هى أحسن ، ولايفرق فى آداب الجدل بين مسلم أو نصرانى . وقد قام فرح أنطون بنشر هذا الحوار ضمن كتابه «ابن رشد وفلسفته» ، واحتل الحوار مايقرب من ثلثى صفحات الكتاب الذى صدر من الإسكندرية فى الأول من يناير ١٩٠٣ ، ضمن مطبوعات مجلة «الجامعة» .

وأهدى الرجل كتابه إلى عقلاء الشرقيين فى الإسلام والمسيحية وغيرهما ، وأكد ، فى الإهداء ، أنه يعرف أن ألوفاً من إخوته المسلمين والمسيحيين لا يوافقون على ما جاء فيه ، وأنه لا ينفك عن النداء بأن هذا الاختلاف فى الآراء وفى المبادئ إنما هو من طبيعة البشر ، وأن احترام هذا الاختلاف هو بداية التقدم الذى لا يتحقق إلا عن طريق :

«احترام حرية الفكر والنشر احتراماً مطلقاً لتجلى الحقائق والمبادئ شيئاً فشيئاً . وهو أمر وإن كان من أوليات العلم والأدب إلا أن البشر لم يتعودوه بعد ، ولايتعودونه أبداً ، إذا لم يعضده عقلاؤهم . ولذلك وضعنا هذا الكتاب تحت حماية هؤلاء العقلاء» .

وكان الكتاب - كالمقالات التي هي أصله - يهدف إلى تحقيق أمرين : أولهما يرتبط بالكشف عن أخطار الاضطهاد الذي يعوق حرية الفكر ، من خلال دراسة حالة ابن رشد وفلسفته ، والكشف عن جوانبها التنويرية التي لا تجعل للعقل حداً يقف عنده ، أو قيذا يعوق حركته في البحث والمعرفة . وثانيهما الكشف عن مضار مزج الدنيا بالدين ، إقراراً لمبدأ فصل الدين عن الدولة المدنية الحديثة ، وتأكيداً لموقف عقلاء الشرقيين من المسلمين والمسيحيين وغيرهما ، ممن يطلبون وضع أديانهم في جانب مقدس محترم ، ليتمكنوا من مواجهة تيار التمدن الأوربي الجديد ، وإلا جرفهم جميعاً وجعلهم مسخرين لغيرهم .

وفي إطار هذين الهدفين ، كتب فرح أنطون عن الاضطهاد في النصرانية والإسلام بما رد عليه الشيخ الإمام محمد عبده تفصيلاً . ولكن فرح أنطون عاد فأوضح الكثير من أفكاره ، في تعقيبه على ردود الإمام ، ومن ذلك ما أوضحه في العلاقة بين العلم والدين .

فهو يستبدل بمحاولة ابن رشد القديمة في الوصل بين الحكمة والشريعة محاولته الحديثة في الفصل بين العلم والدين ، وذلك على أساس أن العلم يجب أن يوضع في دائرة العقل لأن قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة والامتحان . وأما الدين فيجب أن يوضع في دائرة القلب لأن قواعده مبنية على التسليم بما ورد في الكتب السماوية من غير فحص في أصولها . وليس

يجوز ، فيما يرى فرح أنطون ، أن يقال إن هذه القسمة إلى عقل وقلب بدعة في العلم أو هدم لسلطانه ، بحجة أن العلم يريد البحث في كل شىء وكل أصل ، فالعلم نفسه لا ينكر عجزه في بعض الأحيان ، وهو حر مطلق الحرية في معتقد أصحابه . ولكن لا يجوز أن يتخذ العلم حرية هذه ذريعة في العدوان على مبادئ غيره ، وإيجاب تطبيقها على مبادئه ، فإن برهان العلم يخالف لبرهان القلب ، ولا ينطبق هذا على ذاك ، ولا سبيل إلى إثبات أحدهما عن طريق الآخر لاختلاف الوظيفة . ولذلك يجب أن يعيش العلم والدين في هذه الأرض جنباً إلى جنب في سلام وأمان ، دون أن يرهب ممثلو أحدهما ممثلي الآخر ، فكلاهما نافع وضروري لهذه الإنسانية المسكينة .

ومن أجل مستقبل هذه الإنسانية ، يكتب فرح أنطون عن ضرورة ما يسميه مبدأ «التساهل» في مواجهة مبدأ «التعصب» الذى كان يلح عليه محمد رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥) في مجلة «المنار» ، وذلك بوصفه مبدأ أساسياً من مبادئ تحرير الفكر في الفرد ، وتحقيق النهضة في الأمة ، والتقدم في الإنسانية . وقد كان فرح أنطون ممن يؤمنون أن البشر يعيشون حضارة إنسانية واحدة ، لافارق فيها بين شرق وغرب (خصوصاً حين يختفى منطق الاستبعاد والاستغلال) وغايتها تتميم النوع الإنسانى ، والسير به في مدارج التقدم الذى لا يتحقق إلا بإعمال مبدأ «التساهل» . وكان يقصد بهذا المبدأ (الذى يترجم به المصطلح الأجنبى Tolerance) إلى «التسامح» الذى لابد منه في تقبل الاختلاف الطبيعى بين البشر ، والبدء من قبول هذا الاختلاف بوصفه السبيل الأمثل للوصول إلى المعرفة التى ليست حكراً على طائفة دون أخرى ، والتى لا تتكشف إلا من خلال المخالفة التى تقوم على السباحة في تقبل المغايرة ، مهما كانت الصدمة التى توقعها ، فالحقيقة لا يتم

التوصل إليها إلا باختلاف العقول ، ويزداد الطريق إليها يُشراً ، عندما تحوّلته رعاية العقلاء في الإسلام والمسيحية .

ويؤكد فرح أنطون أن المفكرين أفادوا من هذا المبدأ ضرورة أن لا يدين الإنسان أخاه الإنسان على أساس ديني ، فالدين علاقة خاصة بين المرء وربّه ، والإنسان لا ينبغي أن يجاور أخاه الإنسان إلا من حيث هو إنسان فحسب ، بغض النظر عن مذهبه الديني . وليس في ذلك ما يخالف أصل الدين ، فكما أن الله يشرق بشمسه على الصالحين والطالحين معاً ، فالأجدر بالإنسان أن لا يخل على أخيه الإنسان بحرية المعتقد ، ففي ذلك معنى الإخاء الحقيقي والتقدم الفعلي . ولا إخاء ولا تقدم إلا بحوار العقول الذي ينطق به من التسليم بأن العقل «لا يعرف حداً لبحثه ، ومتى وُضع له حد فإن ذلك بمثابة خنقه وقتله » .

وفي إطار هذا المبدأ ، يحدد فرح أنطون أساس الاختلاف بين الدولة المدنية الحديثة والدولة الدينية ، فالأولى تبدأ من إقرار الحكومة حق الاختلاف ، ولا تزعم احتكارها للمعرفة وأدواتها ، أو تزعم حكومتها حقها المطلق في احتكار السلطة ، بل تسلم بمبدأ تداولها ابتداءً ، ولا تصادر على حق مخالفيها في الاجتهاد أو الاعتقاد ، أو حتى العمل على إسقاطها بالوسائل الديمقراطية ، وتصون هذا الحق عملاً بالدستور والقوانين ، كما يصون الشعب حقوقه بالفصل بين السلطات ، ومن ثم يأمن كل إنسان على نفسه وغده في هذه الدولة . ويعني فرح أنطون بالإنسان ، في هذا السياق ، الإنسان من حيث هو إنسان فقط ، أي بغض النظر عن دينه ومذهبه ؛ ومن حيث هو صاحب حق في كل خيرات الأمة ومصالحها ووظائفها الكبرى

الصغرى ، حتى رئاسة الأمة نفسها . وهذا الحق لا يكون للإنسان من يوم
دين بهذا الدين أو بذاك بل من يوم يولد :

«وبناء على ذلك إذا كان زيد مسلماً وخالد مسيحياً ويوسف
يهودياً وديدرو كافراً معطلاً يحدد كل الأديان ، ولا يعتقد
بشيء قطعياً ، فهذه مسألة بينهم وبين خالقهم عز وجل ،
ولا تعنى البشر ، ولا يجوز لهؤلاء أن يتدخلوا فيها ، ولا أن يحرم
أولئك بأى سبب كان شيئاً من حقوقهم الإنسانية الذى تقدم
ذكره» .

أما الدولة الدينية (الحديثة) فهي قائمة على حكومة بشرية فى النهاية ،
منحازة لما ينتجه القائمون عليها من تأويل للنصوص الدينية ، وهى دولة
قائمة على «التعصب» مناقضة لمعنى «التساهل» الذى هو حق الاختلاف ،
ومعنى الإنسانية التى هى الإخاء العام الذى يقصر دونه كل إخاء . وتعتقد
الحكومة الدينية أن الحقيقة فى يدها وحدها ، وأن قواعدها وتعاليمها هى
الحق الأبدى الذى لا يداخله أقل شك ، وماعداه كفر وضلال ، فلا تداول
لسلطة ، ولا فصل بين سلطات . ولا مخالفة لما تراه هى أو تحدده بوصفه الحق
- الحقيقة . وهى تمايز بين البشر خارج معنى الإنسانية ، فتقيم التراتب بين
رعاياها ، على أساس قربهم أو بعدهم عن التصديق بتأويلها المعتمد ، فإذا
اختلف معها فرد من أفراد الرعية ، أو طائفة من طوائفها ، فإن اختلافهما
يوقعهما فيما يذيقهما عذاب الدنيا قبل عذاب الآخرة ، فلا يأمن فيها أحد
على نفسه أو على غده ، ولا يجرؤ فيها أحد على الخروج على القواعد المقررة له
من أعلى ، أو المراتب الاجتماعية المفروضة على الجميع من فوق ، فتتنفى
معانى «المواطنة» و«المساواة» و«الحرية» و«العدل» .

ولقد بدأ مفتى الديار المصرية ، الإمام محمد عبده ، حواراً مع فرح أنطون ، حول ما كتبه عن ابن رشد ، بأن نشر في مجلة «الجامعة» نفسها مقاله الأول الذى نشرته «المنار» في الوقت نفسه ، وقال في مفتتح هذا المقال :

«لو كانت منزلة الجامعة من نفس منزلة غيرها من المجلات التى لا يعنى كاتبوها إلا بنقل ما يقع تحت أنظارهم ، أو تحبير ما يعبر عن أهوائهم وأفكارهم ، ومن دون عناية بتقرير الحقيقة ، ولارعاية لمعتقدات القراء - لوجدت من شواغل عملي ما يصرفنى عن ذكر ما عرض فيها ، لكنها من المجلات التى لو أهملت مباحثها من إنعام النظر فيها ، وجعلتها في جانب عما تستحقه من النقد ، لبخستها حقها ، ونبوت بها عن موضعها » .

واختتم الإمام هذا المقال بقوله :

«ولعل الجامعة لاتعتب على الكاتب فيها كتب ، وفيما أجاب به من طلب ، فقد وفي حقاً لها لو أغفله مع علمها بالقدرة عليه ، لحق لها أن توجه العتب إليه » .

وتلك كلمات تنطق بأدب مفتى الديار المصرية وكبير مشايخها ، وأبلغ متكلميها في هذا المجال ، وتؤكد ما كان يحرص عليه هذا الإمام الجليل من تأكيد مبدأ المجادلة بالتي هي أحسن ، وعدم التسرع في اتهام المناظر لمن يحاوره ، وفق هواه أو تقلب مزاجه . ولأن الإمام يؤمن أن العقل هو حجة الله على عباده ، ويرى ضرورة إعمال العقل في فهم أمور الدنيا والدين جميعاً ، فإنه كان يؤكد «أن العقل هو ينبوع اليقين» وأنها «منحنا العقل للنظر في الغايات ، والأسباب والمسببات ، والفرق بين البسائط والمركبات» . وكان يربط بين تقدم المسلمين وازدهار العقل ، ويصل الجمود والتقليد بتخلف

المجتمع وشيوع طبائع الاستبداد فيه ، وخضوعه إلى تسلط حكام ظالمين ،
ففى ذلك مايقمع العقل ، ويحجر على الفكر ، إذ لايقمع حرية الفكر
سوى المتسلطين من الحكام والمتجبرين من الساسة ، وضعاف الحجة من
العلماء الذين يعملون فى خدمة هؤلاء الحكام ، فينقلبوا إلى أشباه لهم .

وقد نشر الإمام تعقيباته وردوده فى ستة مقالات متالية من «المنار» وبدأ
نشر المقال الأول فى الجزء العاشر من المجلد الخامس ، الصادر يوم الأربعاء
الموافق ٢٠ أغسطس ١٩٠٢ ، وكان بعنوان «الفيلسوف الوليد بن رشد» ،
وهو الرد الأول على «مجلة الجامعة الغراء» . ونشر المقال السادس والأخير ،
فى الجزء الخامس عشر من المجلد نفسه ، وقد صدر فى أول نوفمبر ١٩٠٢ .
وكان يحمل العناوين التالية : «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية . حرية
العلم فى أوربا الآن ونسبتها إلى الماضى والحاضر فى الإسلام» . وتوقف الإمام
تفصيلاً ، ابتداء من المقال الثالث (المنار - ٤ سبتمبر ١٩٠٢) عند علاقة
الإسلام بالعلم بحكم أصوله ، ونتائج هذه الأصول من حيث أثرها فى
العلم . وأوضح الإمام فى المقال الرابع (المنار - ١٨ أكتوبر ١٩٠٢) أن الدين
الإسلامى لايقف موقفاً عدائياً من العلم ، لأنه يحث عليه ، ولايضطهد
رجالها أو يحول بينهم وبين التقدم ، أو يحجر عليهم فى ضروب التفكير
وطرائق الاستدلال وسبيل الكشف والاكتشاف بل على النقيض :

«كان الدين هو الذى ينطلق بالعقل فى سعة العلم ، ويسبح به
فى الأرض ، ويصعد به إلى أطباق السماء ليقف به على أثر من
آثار الله ، أو يكشف به سراً من أسرارهِ فى خليقته ، أو يستنبط
حكماً من أحكام شريعته ، فكانت جميع الفنون مسارح للعقول ،
تقتطف من ثمارها ما تشاء ، وتبلغ من التمتع بها ما تريد .»

ويؤكد الإمام أن «الجمود» في فهم الإسلام هو سبب ضعف الإسلام ،
وسبب اضطهاد العلماء قديماً وحديثاً ، وأن سبب هذا الجمود هو السياسة
والسياسة :

السياسة تخاف خروج فكر واحد من حبس التقليد فتتشر عدواه
، فيتبته غافل آخر ، ويتبعه ثالث ، ثم ريبا تسرى العدوى من
الدين إلى غير الدين ، إلى آخر ما يكون من حرية الفكر يعوذون
بالله منها . فإن شئت أن تقول إن السياسة تضطهد الفكر أو
الدين أو العلم فأنا معك من الشاهدين . أعوذ بالله من السياسة
ومن لفظ السياسة ، ومن معنى السياسة ، ومن كل حرف يلفظ
من كلمة السياسة ، ومن كل خيال يخطر ببال من السياسة . .
ومن ساس ويسوس وسانس ومسوس . . هذه السياسة ،
سياسة الظلمة وأهل الأثرة ، هي التي روجت ما أدخل على
الدين مما لا يعرفه ، وسلبت المسلم أملاً كان يخترق به أطباق
السموات ، وأخلدت به إلى بأس يجاور به العجاوات .

وإذا كانت هذه السياسة هي التي أدت إلى الجمود ، فإن طبائع
الاستبداد هي التي انتهت إلى الوقعة بين العلم والدين ، وأفضت إلى وضع
كل منهما موضع العداء من الآخر ، فانتهى الأمر بالمسلمين إلى الولع
بالتفكير والتفسيق ، ورمى زيد بأنه مبتدع وعمرو بأنه زنديق . وكان ذلك
عندما بدأ الضعف يظهر بينهم ، وحين أكلت الفتن أهل البصيرة منهم ،
فلم يقف الجاهل بالمسلمين عند تكفير من يخالفهم في مسائل الدين ، أو
يذهب مذهب الفلاسفة أو ما يقرب من ذلك ، فيما يقول الإمام ، بل عدا
بهم الجاهل على أئمة الدين وخدمة السنة والكتاب ، فقد حملت كتب الإمام
الغزالي إلى غرناطة ، وبعدها انتفع المسلمون بها أزماناً ، هاج الجاهل بأهل

تلك المدينة ، وانطلقت السنة المتعالين من البربر بتفسيقه وتضليله ، فجمعت تلك الكتب ، خصوصاً نسخ « إحياء علوم الدين » ، ووضعت في الشارع العام في المدينة وأحرقت .

وما كان يقصد إليه الإمام هو أن لايتهى الأمر بالمسلمين إلى ما يشبه هذا الحال من الولع بالتكفير والتفسيق ، وما يمكن أن يتهى إلى إحراق الكتب في الشوارع والميادين ، فقد كان يهدف إلى أن يسهم في تحرير المسلمين من الجمود وخرافات الجهل وآفات التقليد ، وأن يسهم في تحريرهم من قيود العبودية التي يفرضها عليهم جبايرة السياسة ، وأن يدفع بهم إلى حرية الاستنارة التي لا تتحقق إلا بجناحي العقل والعلم ، وأن يعلمهم معنى التسامح في التعامل مع مخالفينهم في الرأي ، ودلالة الاجتهاد التي لا تعطى طائفة الحق في تكفير غيرها على اجتهاد . ولذلك استعاد الإمام تقاليد «الاعتزال» وأعاد الحياة إلى مبادئهم العقلية في «العدل والتوحيد» (ورسالة الإمام في التوحيد معروفة) و«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» و«المنزلة بين المنزلتين» ، ولكن من الزاوية التي تؤكد «التحسين والتقييح العقلين» في كل الأحوال .

وإذا كانت الأصول الاعتزالية لتفكير الإمام وصلت بينه والتراث العقلاني الإسلامي ، فإن هذا التراث جعله أكثر اقتناعاً بفكرة «المستبد العادل» أو «العدل المستبد» ، وهي صيغة حاول بها الإمام التوفيق بين مبدأ العدل الاعتزالي بمعانيه الاجتماعية والاعتقادية من ناحية ، وصيانة مبدأ الوحدة من مخاطر الاختلاف من ناحية ثانية . ولذلك ، ظل الإمام في موقف المناقض لأفكار فرح أنطون عن الدولة المدنية الحديثة ، خصوصاً مبدأ التعدد الذي يصل حق الاختلاف بالفصل بين السلطات ، وتأکید حق تداول السلطة

وعدم احتكارها ، إلى آخر ما يكشف عن التناقض الواقع بين طرفي استبداد «المستبد» وصفة «العدل» منه في الوقت نفسه ، فذلك تناقض على جهة العدم والقنية ، حين يوصف الشيء الواحد بالصفة ونقيضها في آن .

ولكن هذا الاختلاف لم يمنع الإمام من تقدير مناظره ، فقارعه الرأي بالرأي ، بما يؤكد إيمان الإمام نفسه بمبدأ التسامح الذي أطلق عليه فرح أنطون اسم «التساهل» . وإذا فرض الإمام آدابه العقلانية على «المنار» التي كان يصدرها تلميذه محمد رشيد رضا الذي جاء إلى مصر مهاجراً من طرابلس ، في صحبة فرح أنطون صاحب «الجامعة» ، فقد التزمت «المنار» بهذه الآداب ، ولم يجاوز صاحبها آداب الجدل ، ولم يقم بتأليب السلطات ولا العامة على صاحب «الجامعة» ، حتى عندما احتدم الجدل بين «الرصيفين» اللذين هاجرا معاً ، فظلت عبارة «الجامعة الغراء» ، عبارة متكررة في الإشارة إلى مصدر كتابات فرح أنطون .

وبعد أن فرغ الإمام محمد عبده من مقاله الأخير ، قام فرح أنطون بتلخيص كل مقالات الإمام وقرنها بردوده عليها ، ونشرها في كتاب ، بعد حوالي شهرين من نشر آخر مقال للإمام ، وعلى صفحة الغلاف التعريف بابن رشد قاضى قضاة الأندلس وأشهر فلاسفة الإسلام على الإطلاق ، وأعظم شراح فلسفة أرسطو في العالم القديم ، والمفكر الذي نفاه أبناء عصره ومنعوا كتبه لاشتغاله بالفلسفة . وذلك في إشارة واضحة لتبنى مجلة «الجامعة» قضية التنوير . وهى إشارة يؤكدها «إهداء» الكتاب و«التمهيد» صراحة . وإذا كان الإهداء يخاطب عقلاء الشرقيين من المسلمين والمسيحيين وغيرهم ، في دولة مدنية حديثة ، يسعى فرح أنطون إلى تأكيد دعائهم ، فإن التمهيد يختتم بما يؤكد حرص صاحب الكتاب على تقريب الأبعاد بين

عناصر الشرق من المسلمين والمسيحيين وغسل القلوب وجمع الكلمة ،
فيقول :

«نحن نعتقد أشد اعتقاد أن هذا التقريب لا يتم بأن يبرهن
الفريق الواحد للفريق الثاني أن دينه أفضل من دينه فإن هذا أمر
قد مضى زمانه ، وهو من أمر القرون الوسطى ، قرون الجهل
والتعصب عند الفريقين ، فضلاً عن أنه يؤدي إلى عكس
الغرض المقصود جرياً مع الطبيعة البشرية ، وإنما التقريب
الممكن في هذا الزمان ، زمان العلم والفلسفة ، قائم بأن يحترم
كل فريق رأى غيره ومعتقده ، لأن الحقائق والفضائل غير
خاصة بفريق دون فريق ، والله سبحانه وتعالى إله للجميع لا
إله فئة دون فئة . فوظيفتنا إذن في هذا الكتاب أسمى من وظيفة
الذين يرومون تفضيل مذهب على مذهب ، وإيثار دين على
دين ، لأن غرضنا كسر الحدة والتعصب في كل واحدة من
هاتين الديانتين الشقيقتين (الإسلام والمسيحية) لترى هاتان
الأختان (المتقاطعتان عند الجهلاء ومن مصلحته في تقاطعهما ،
والمتصالحتان عند الفضلاء ومن مصلحته في تصالحهما) الطريقة
الحقيقية المؤدية إلى هذه المصالحة التي يتوقف عليها نهوض
الشرق وارتقاء عناصره المختلفة» .

ولم يعقب الإمام هذه المرة بمقالات ، ولم تحتج «المنار» هجوماً أو دعوة
للمناظرة ، وأخذ الموزعون الكتاب من إدارة «الجامعة» بالإسكندرية ،
وباعوا النسخة الواحدة بالسعر المكتوب عليها ، وهو عشرون «غرشاً»
صاغاً ، وهو سعر مرتفع في ذلك الزمان . وظلت «الجامعة» تصدر منتظمة
إلى أن رحل فرح أنطون إلى الولايات المتحدة عام ١٩٠٦ ، بعد وفاة الإمام

بعام واحد . فتابع إصدارها من الولايات المتحدة ، وقام قبل رحيله بتأسيس مجلة «السيدات والرجال» التي تولتها شقيقته روز حداد ، تأكيداً لمعنى التنوير الذى لايفصل بين عقل الرجل وعقل المرأة ، ولايمايز بينهما فى الحقوق والواجبات القانونية والدستورية ، خصوصاً بعد أن فتح قاسم أمين (١٨٦٥ - ١٩٠٨) أبواب استنارة المرأة على مصراعيها بكتابه «تحرير المرأة» (القاهرة ١٨٩٩) و«المرأة الجديدة» (القاهرة ١٩٠١) .

ولكن قبل أن يرحل فرح أنطون بعامين ، وقبل وفاة الإمام محمد عبده بعام واحد ، تحديداً فى عام ١٩٠٤ ، قام بنشر روايته «أورشليم الجديدة» ، محاولاً السير فى النهج الذى سبقه إليه «جرجى زيدان» (١٨٦١ - ١٩١٤) فى رواياته التاريخية التى بدأ إصدارها (عام ١٨٩١) بروايته «المملوك الشارد» . ويكشف فرح أنطون الروائى ، فى هذه الرواية ، عن الأسباب السياسية والاجتماعية والدينية التى أضعفت سلطة الروم فى بيزنطة ، فكانت سبباً فى سقوطهم وانحذارهم ونهضة الأمم التى تليهم . ولكن يومئذ وجه التمثيل الرمزي ، فى الرواية ، إلى الأمم الشرقية المعاصرة وأحوالها السياسية والاجتماعية والدينية التى تعرقل حلمها بالنهضة وتطلعها إلى التقدم . وإذا يعود فرح أنطون فيشير بحرية الفكر ، فى الرواية ، وضرورة الفصل بين مجالات العلم والدين ، وعدم الخلط بينهما ، فإنه يشير بالعدل الاجتماعى بوصفه الوجه الآخر للحرية السياسية التى تكتمل باستخدام العلم وأدواته ومناهجه فى تحقيق حلم التقدم الإنسانى والانتقال بالبشر من حال «الإنسانية البائسة» إلى حال «الإنسانية الجديدة» . وهنا يحلم فرح أنطون ، وينطق حلمه - من خلال قناع الشيخ الراهب ميخائيل - قائلاً :

«كأن غطاء المستقبل يكشف الآن عن عيني وأرى الإنسانية

الآتية الجديدة . أرى الإنسان يسير في البر والبحر والهواء بسرعة الطير ، ويحمل المصنوعات والمزروعات لأمم بعيدة . أرى البشر يتخاطبون من قارة إلى قارة كأنهم في غرفة واحدة . أرى الشعب يرتقى باختراع الآلة الميكانيكية لأن المصنوعات لا غنى لها عنه وعنهما فيصير شريكاً لصاحب العمل فيها ، وبذلك ترتقى طبقته وتُمَلَأُ الهاوية التي بينه وبين سيده صاحب العمل . أرى العمّلة [= العمال] الضعفاء الفقراء يصيرون قادة الممالك بالانتخاب العمومي وتقديس الإنسانية ، أى اعتبار كل فرد من البشر مساوياً لأى فرد كان في الحقوق والواجبات العمومية لدى الهيئة الاجتماعية . أرى الحكومات تنجبل أمام الله والناس من ترك الكبار على الصغار ، والأقوياء على الضعفاء ، بحجة أن البشر أحرار يصنعون في معاملاتهم ما يريدون صنعه ، ولذلك توجب على نفسها المداخلة بين الفريقين لضمانة حقوقهما . أرى ملاجئ الشيوخ والمرضى والعاجزين والمستشفيات المختلفة عامة في كل بلدة لإيواء الضعفاء وسد حاجاتهم ، وأكابر الأمم يتفاخرون بزيارتها وصنع الخير فيها . أرى كل شبر في الأرض يحرث ويزرع وينبت خيرات لسكان الأرض ، ولذلك تكسر السيوف والرماح والتروس وتصب محاريث ومعاول . أرى الضغائن والأحقاد بين عناصر البشر المختلفة تهمد وتحمد بهذا التداخل العظيم بعضهم في بعض ويتحققهم أنهم إنما كانوا يتحاربون على لا شيء . أرى الطب يطيل عمر الإنسان إلى ما بعد المائتين ، ويتغلب على الأمراض والشيخوخة ، فإذا جاء الموت كان نوماً لطيفاً هادئاً . . . أرى أجناس البشر في الشرق والغرب . . . تتكرر فيهم الإنسانية على مر القرون والأجيال ، وتُنقَّى من الحيوانية والجهالة والشهوات المفسدة ، فيمدون

أيديهم بعضهم إلى بعض متصافحين متصالحين بعد طول
الشقاق والنزاع ، ويعيشون في الأرض بسلام وأمن وسعة وفضيلة
تامة كأنهم إخوة في عائلة واحدة .

تلك كانت نهاية «الخطبة على الجبل» التي ألقاها الراهب الشيخ
ميخائيل على تلميذه الفتى إيليا ، حلم جميل بالمستقبل الآتى بالنجمين
الوضاءين على كفيه : الحرية والعدل . وهي خطبة تتناص مع موعظة
المسيح «موعظة الجبل» ، فتستبدل عهداً بعهد ، وتصوراً بتصور ، ونسقا
فكريا بنسق مغاير . ولكنها تبدأ من الودعاء الذين يرثون الأرض ،
والمضطهدين من أجل البر الذين لهم ملكوت السموات ، ومن الجياع
والعطاش والرحماء والأتقياء الذين هم ملح الأرض ونور العالم ، كما تبدأ من
القول بأن «كل من غضب على أخيه يستوجب الدينونة» ، وأن «من أراد أن
يعترض منك فلا تمنعه» [متى / ٦] ففي ذلك ما يؤكد معنى الدعوة بالحكمة
والموعظة الحسنة ، ومعنى المجادلة ﴿بالتى هى أحسن﴾ [المؤمنون / ٩٦]
﴿فإذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم﴾ [فصلت / ٣٤] . وفى ذلك ،
أخيراً ، ما يعلو بجناحى الدين والعلم ليحلقا على آفاق أرحب من إنسانية
جديدة .

هذه الإنسانية الجديدة كان يحلم بها الراهب الشيخ ميخائيل ، قناع فرح
أنطون فى روايته ، الراهب الشيخ الذى وجدوا فى وصيته أنه بوصفه شرقيا
محب للشرقيين ، يهدى هذه الخطبة إلى كل من كان منهم ذا فكر سليم ،
ونية حسنة ، وعقل مطلق من قيود الجبن والتقليد ، يطلب الحقيقة المطلقة
والفضيلة المجددة .

وإذا كانت «الخطبة على الجبل» تتناص مع موعظة «المسيح» على الجبل

تناصّ مشابهة «الداعية» ومغايرة «الدعوة» ، فإنها تتناص مع من يأتي (وما يأتي) بعدها تناصّ المشابهة ، فمن يقرأ حوار الشيخ (الراهب) مع تلميذه الفتى . في الحلم بإنسانية جديدة ، في رواية فرح أنطون ، يتذكر حوار الأستاذ الشيخ مع تلميذه الفتى ، في كتابة طه حسين ، فالثاني يذكر بالأول في إيمانه بوحدة «العقل الإنساني» ، وبالتقدم الذي لا يتأسس إلا على حرية الفكر وإطلاق حق اختلاف ، والانطلاق من أن العقل لا يعرف حداً في حركته . وذلك لون من ألوان التناص الذي يقيمه ذهن القارئ ، عندما تذكره نصوص التنوير بعضها ببعض ، ويتصل فيها اللاحق بالسابق ، أو السابق باللاحق ، اتصال التداعي السياقي ، فتأكد علاقات المشابهة وعلاقات التضاد . علاقات المشابهة التي اتصل بها التنوير من قبل ، ما بين فرح أنطون وطه حسين ، وعلاقات التضاد التي انقطع بها التنوير من بعد ، في زمن لاحق ، هو زماننا الذي نعيش فيه ، والذي يستحيل أن نقرأ فيه أو نشهد حواراً مثل ذلك الحوار الذي دار بين فرح أنطون الذي كان يحلم بمستقبل إنسانية جديدة والإمام محمد عبده ، مفتي الديار المصرية ، الذي كان يحلم بمستقبل المسلمين في التعدد الذي لا يفارق هذه الإنسانية الجديدة.

٣-

والمقارنة مؤسسية بين مثل هذا الحوار بين حاملين عظيمين ورائدين من رواد التنوير وبين ما كدنا نشهده من حوارات معاصرة ، أوشكت أن تدور بين توفيق الحكيم وزكي نجيب محمود ويوسف إدريس في جانب ، والشيخ الشعراوي في جانب ثان ، فالتسامح الذي ظلل الحوار الأول حلّ محله إرهاب وأد بواده المحاورات الثانية فنفي عنها صفة الحوار ابتداء . وماذا

إلا لأن التنوير قد انتكست وقدته ، وشحب الضوء في منارته ، فاستبدلنا النقل بالعقل ، ولغة القمع بلغة الحوار ، وأوهام التخلف بأحلام التقدم ، وقيود العبودية بانطلاقة الحرية ، فأصبحنا نعيش في زمن تنهال فيه اتهامات التكفير على رواد التنوير وأعلامه .

وتتركز حراب الإظلام على طه حسين بوجه الخصوص ، بوصفه رمزاً ساطعاً من رموز التنوير ، عمل على نشر العلم كالماء والهواء في ربوع هذا الوطن ، وعلى إشاعة العقلانية في كل الأذهان ، مؤكداً أن الشعب المتعلم هو وحده الذي يعرف نعمة الحرية والعدل ، فلا يظلم بعضه بعضاً ، ولا تستبد طائفة منه ببقية الطوائف . فقد كان طه حسين يؤمن أننا حين نشرع القوانين ، وننشئ المدارس ، ونشر العلم ، وننظم الاقتصاد ، ونستعير النظم الديمقراطية من أوروبا ، فإننا نسعى إلى شيء واحد ، هو تحقيق المساواة التي هي حق طبيعي لأبناء الوطن الواحد جميعاً . وكان يرتب على هذه الفكرة ضرورة أن نفكر في علاقتنا بالآخرين ، كما نفكر في علاقتنا بأنفسنا ، من منطلق المساواة ، فلا نتصور أن في الأرض شعباً قد خلقت لتسودنا ، أو أننا قد خلقنا لنسودها ، فنظام المساواة في الحقوق والواجبات الذي نريد أن نقره في حياتنا الداخلية ، هو بعينه النظام الذي يجب أن نقره في حياتنا الخارجية ، وفيما بيننا وبين الأمم جميعاً من صلات .

وكان طه حسين ، في ذلك كله ، يحلم بمستقبل جديد لوطنه ، فأنتهى كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» بحلم أن يرى شجرة الثقافة المصرية باسقة ، قد ثبتت أصولها في أرض مصر ، وامتدت أغصانها في كل وجه ، فأظلت ماحول مصر من البلاد ، وجمعت إلى أهلها ثمرات حلوة ، فيها ذكاء للقلوب وغذاء للعقول وقوة للأرواح :

«نعم أرسل نفسي على سجيتهما في هذا الحلم الرائع الجميل
فأرى مصر وقد بذلت ما دعوتها إلى بذله من جهد في تعهد
ثقافتها بالعناية الخالصة والرعاية الصادقة ، وأرى مصر وقد
ظفرت بما وعدتها بالظفر به فاتجابه عنها الجهل وأظلمها العلم
والمعرفة وشملت الثقافة أهلها جميعاً ، فأخذ بحظه منها الغنى
والفقير والقوى والضعيف والناهب والحامل والناشيء ومن
تقدمت به السن ، وتغلغللت لذتها حتى بلغت أعماق النفوس ،
وانتشر نورها حتى أضاء القصور والدور والأكوخ ، وشاعت في
مصر كلها حياة جديدة ، واتبعث في مصر كلها نشاط جديد ،
وأصبحت مصر جنة الله في أرضه حقاً يسكنها قوم سعداء ،
ولكنهم لا يؤثرون أنفسهم بالسعادة ، وإنما يشركون غيرهم
فيها . وأصبحت مصر كنانة الله في أرضه حقاً يعتز بها قوم
أعزاء ، ولكنهم لا يؤثرون أنفسهم بالعزة وإنما يفيضون على
غيرهم منها» .

هذا الحلم الذي أملاه طه حسين في يوليو ١٩٣٧ ، أى بعد أن كتب فرح
أنطون حلمه بثلاثة وثلاثين عاماً ، يلخص الأسباب التي جعلت منه هدفاً
للهجوم المركّز ، بواسطة حرب الإظلام التي أخذت تناوش الاستنارة التي
أسهم في تأسيسها . ولاغربة ، والأمر كذلك ، في أن يوصف طه حسين
بالكفر والإلحاد ، والعمالة والخيانة ، والدعوة إلى المجون والانحطاط ، فهو
تلميذ المبشرين وصنيعة المستشرقين في الهجوم على تراث المسلمين ، وداعية
الانحلال بين الطلاب والطالبات ، وشيطان الإلحاد الذي يوسوس في
صدور المسلمين بما يشككهم في العقيدة ، والأزهرى الأبق الذي ارتقى في
أحضان الفرنجة ، واللص الذي يسرق أفكاره من أساتذته «الجواجات»

وغير ذلك كثير ، بدأنا نسمعه منذ السبعينيات ، حين أخذت السهام والحرايب تنهال على رمز الاستنارة والتتوير ، من عشرات المقالات ، ومالا يقل عن عشرة كتب ، صدر أولها في القاهرة حين كتب أنور الجندى عن «طه حسين حياته وفكره في ميزان الإسلام» (١٩٧٦) وثانيها من الأردن حين كتب عبد السلام المحتسب كتابه «طه حسين مفكراً» (١٩٧٨) وثالثها في الدار البيضاء ، حين كتب نجيب البهيّتي كتابه «المدخل إلى دراسة التاريخ والأدب العربيين» (١٩٧٨) . . إلخ .

ولا أريد حصراً للكتابات أو الكتب التي صدرت في الهجوم على طه حسين ، فالأهم لفت الانتباه إلى أن هذه الكتب والكتابات أخذت في التصاعد منذ السبعينيات ، بعد انتهاء الحقبة الناصرية بوفاة عبد الناصر (سبتمبر ١٩٧٠) وبعد وفاة طه حسين نفسه (أكتوبر ١٩٧٣) وفي إطار علاقات الوفاق بين مجموعات الإسلام السياسي والحقبة الساداتية (١٩٧٠ - ١٩٨١) من ناحية ، وفي إطار النفوذ المتصاعد لما أطلق عليه فؤاد زكريا اسم «البتروإسلام» أو «إسلام النفط» الذي واكب الطفرة في أسعار النفط بسبب المقاطعة النفطية العربية للغرب في حرب ١٩٧٣ ، وبروز ظاهرة «البترو دولار» ما بين أعوام ٧٣ - ١٩٧٩ من ناحية ثانية ، وهي الفترة التي تزامنت نهايتها مع إعلان قيام الجمهورية الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩ على أساس المذهب الشيعي ، والدعوة لاتباع «ولاية الفقيه» الذي يجمع السلطتين الدينية والزمنية .

ومن يتأمل إلحاح الهجوم والولع بتكفير طه حسين في السبعينيات ، لابد أن يسترجع إلحاح المديح والثناء عليه في الخمسينيات الصاعدة للمشروع

القومى ، فى الحقبة الناصرية ، حين كان تقدير طه حسين عملاً يتسابق إليه الجميع ، ومنهم من انقلب بزاوية حادة من الإسراف فى المديح إلى الإسراف فى الهجاء . ومقارنة بسيطة بين ما كتبه «أنور الجندى» نفسه عن طه حسين قبل السبعينيات وفى منتصفها الثانى ، تدل على انقلاب الميزان ، وانتقاله من حال يغيب عنها القسط فى المدح إلى حال يغيب عنها البر فى الهجاء . وما بين مغايرة السياق التاريخى للخمسينيات والسبعينيات تقع علة الفرق بين تهجم أنور الجندى على العميد فى كتابه عن طه حسين «فى ميزان الإسلام» (عام ١٩٧٦) وامتداح فضيلة الشيخ محمد متولى الشعراوى للعميد نفسه والثناء الحار الصادق عليه ، بنظم عمودى لافى ، قبل شهرين من مؤتمر باندونج الذى كرس المكانة العالمية لعبد الناصر فى أول مؤتمر لعدم الانحياز ، وقبل الإعلان عن صفقة الأسلحة مع تشيكوسلوفاكيا بأشهر قليلة .

وكان ذلك فى يناير ١٩٥٥ ، حين ذهب طه حسين ، رئيس اللجنة الثقافية لجامعة الدول العربية ، إلى المملكة العربية السعودية ، فتلقيه أمراء المملكة وشيوخها وأدباؤها بكل التقدير والإجلال ، وعلى رأسهم الملك فهد الذى كان وزيراً للمعارف يومئذ . وفى هذه الزيارة تبارى المسؤولون فى إقامة الولائم وحفلات التكريم التى شكاه منها طه حسين فى خطبه التى كان عليه أن يلقيها فى هذه الحفلات . وفى إطار ذلك الاحتفاء ، أقام الأساتذة المصريون ، المدرسون فى المملكة ، من أزهرين وغير أزهرين ، حفلاً لتكريم العميد المحطفى به . وفى هذا الحفل ألقى فضيلة الشيخ محمد متولى الشعراوى (الذى كان ضمن بعثة الأزهر للتدريس فى كلية الشريعة بمكة المكرمة) قصيدة عصماء طويلة ، نشرتها جريدة «البلاد» السعودية فى الحادى

والعشرين من يناير ١٩٥٥ (وأنقلها عن وثائق أدبية نشرها عبد الفتاح
أبو مدين ، رئيس النادي الأدبي في جدة ، بعنوان «العميد في الحجاز») .
وجاء في هذه القصيدة :

هو طه في خير كل قديم
وجديد على نبوغ سواء
وهو غربي كل فكر جلال
أزهري الحجي والاستقصاء
كرّموه وكرّموا العلم لما
كلّفوه صياغة الأبناء
يا عميد البيان أنت زعيم
بالأمانات ، أريحى الأداء
لك في العلم مبدأ «طَحْنِي»
سار في العالمين مسرى ذكاء
يجعل العلم للرعية جمعا
ء مشاعاً كالماء بل والهواء

.....

يا فريد الأسلوب قد صغته من
نغم ساحر شجيّ الغناء
كلمات كأنهن الغواني
يتفرفن في شفيف الكساء

كم قديم جلوته فتبدى
رائعاً في تواضع الكبرياء
بك عزت حكومة النقد حتى
رهبتها صناعة الإنشاء
ومن النقد فاض كل بيان
ومن النقد غاض كل هراء

.....

سيدي إن لي إليك رجاء
في الذي قد حملت من أعباء
انشروا العلم ما استطعتم سبيلا
فيه لانذل للأعداء
يا عميد البيان لا تحرم الأز
هر عوناً بصائب الآراء
يلتقى فيه محدث وقديم
في جلاليتها أعز النقاء
كم سقيتم من نبعه فاذكروه
ذاك ببر الأبناء بالآباء
واصرفوا الناس عن مثار جدال
في مزايا شكلية الأزياء

هذا ما قاله فضيلة الشيخ محمد متولى الشعراوى فى طه حسين الذى كرموا العلم به لما كلفوه بتعليم أبناء الأمة . ويلفت الانتباه ما تدعو إليه القصيدة طه حسين من أن يصرف الناس عن الجدل فى شكلية الأزياء ، وامتداح فكره الغربى (الحلال) وفكره العربى (الأصيل) ، وجمعه بين القديم والجديد (المحدث) . وقد أشادت القصيدة بما قام به العميد من نشر العلم كالماء والهواء ، وما أنجزه من النقد الأدبى بما غطى على كل هراء لغيره . وكان ذلك فى فترة تقارب الرياض وقاهرة عبد الناصر ، وحلم الجمع بين الأصالة والمعاصرة ، قبل أن تأتى نكسة ١٩٦٧ فتستبدل مشروعاً بمشروع ، وحلماً بآخر ، ومركزاً بمركز ، فيختفى المبدأ «الطحسى» ويغدو طه حسين رمزاً شائهاً للعقلانية المبتدعة ، والضلالة المصطنعة ، والتنوير الذى أصبح محكوماً عليه بالتكفير وعلى أهله بالزندقة والعمالة للصليبيين من الفرنجة ، فتهبط كفة طه حسين «فى ميزان الإسلام» الذى صار يمسك به من يرمى كل ما يمثله طه حسين بكل ألوان التهم والنقائص .

وفى هذا السياق المتصاعد ، من السبعينيات إلى الثمانينيات ، أخذنا نطالع كتباً من عينة «الحداثة فى ميزان الإسلام» لعوض القرنى . وهو كتاب يستبدل بطة حسين تلامذته ، وبفكره الذى وضعه أنور الجندى فى الميزان (عام ١٩٧٦) فكر شيعته من المحدثين الذين يضعهم عوض القرنى «فى ميزان الإسلام» بدوره (عام ١٩٨٨) . ولكن مع تقرىظ ، هذه المرة ، من «سماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز الرئيس العام لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد فى المملكة العربية السعودية» . ويحدث للحداثة ما حدث لطة حسين ، إذ يفتح الكتاب ويختتم بالتكفير ، ويطرح المؤلف الحداثيين جميعاً فى حماة «الأفكار الهابطة والسهام المسمومة الموجهة

للقضاء على الفضيلة والخلق والدين « . ويتهمهم بمحاولة «نبذ الشريعة والقيم والمعتقدات ، والقضاء على الأخلاق والسلوك ، باسم التجديد» فالحداثيون كفار زنادقة شذاذ ، منحلون ، مجان ، خلعاء ، تنطق كتاباتهم بأصلها «من نبات مزابل الحى اللاتينى فى باريس ، أو أزقة سوهو فى لندن» ، و«عليها شعار الشاذين من أدباء الغرب الذين لا يكتبون أفكارهم إلا فى أحضان المومسات» . وقائل هذا الكلام هو «فضيلة الشيخ عوض ابن محمد القرنى» فيما يصفه تقرير الرئيس العام لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد فى المملكة السعودية .

وقائمة الحداثيين فى هذا الكتاب تبدأ بطله حسين وعلى عبد الرازق وأحمد زكى أبو شادى ولويس عوض وأنور المعداوى ، وتمر بأسماء غالى شكرى ومحمد برادة وأدونيس وخالدة سعيد ومحمود العالم وبدر شاكر السياب وعبد الوهاب البياتى وجبرا إبراهيم جبرا ومحمود درويش وسميح القاسم وتوفيق زياد ويوسف الخال وخليل حاوى وعبد الرحمن الشرقاوى وأحمد عبد المعطى حجازى وصلاح عبد الصبور ومحمد عفيفى مطر وعبد العزيز المقالح وغيرهم كثر ، وتنتهى القوائم بالسعوديين ، لتبلغ السلطات عن سعيد السريحي ومحمد الشيتى ومحمد الحربى وعبد الله الصبيحان وعبد الله الغدامى وغيرهم ، فالقائمة تكاد تحتوى مبدعى الأمة العربية ومفكرها ، ولا تبقى على أحد فى ولع الكتاب بالتكفير ، وهو ولع يستلزم نوعاً من التحليل السيکوباتى ليس هنا مجاله .

ويواكب هذا الكتاب فى الولع بالتفكير كتب أخرى تتحدث عن «الأدب الإسلامى ونقده» و«نظرية الأدب الإسلامى» فى مواجهة نظريات الأدب الابتداعى الذى يفرخه الزنادقة المحدثون والحداثيون الشذاذ . وتلك كتب

ازدهر تأليفها مع الوفرة النفطية في منطقة الخليج والجزيرة العربية ، وما
صحب هذه الوفرة من توسع في استجلاب الأساتذة (وغيرهم من الطوائف)
من أقطار الوطن العربي الشرقية . وترتب على ذلك تشكل طائفة نفعية من
أساتذة الجامعات والمعاهد العليا الوافدين للعمل في بلاد النفط ، طائفة
تتوسل بادعاء الحفاظ على الإسلام للحفاظ على المكاسب الدولارية ،
وتعلن أنها تسعى «نحو نظرية للأدب الإسلامى» ، أو تكتب «مقدمة
لنظرية الأدب الإسلامى» ، على نحو ما يفعل أقرانهم بالطب الإسلامى
والمرح الإسلامى وعلم النفس الإسلامى ، لإرضاء بنية الثقافة الاتباعية
السائدة في هذه البلاد . وعادة ، يفعل أصحاب هذه الكتب من أعداء
الإسلام وخصومه من يزعمون محاربته ، ويولعون بتكفير المبدعين
والمفكرين ، تملقاً لمجموعات المثقفين التقليديين في هذه البلاد من ناحية ،
واستمالة لقلوب أولى الأمر ممن يسعدهم تشجيع الدفاع عن الإسلام من
ناحية ثانية ، فيزداد الهجوم بقدر حجم المكاسب ، «واللهى تفتح اللهها» كما
قيل قديماً . وإذا استبدل هذه الطائفة من الكتاب «الدشداشة» بملايس
«الأفندية» ، تملقاً لذوى «الدشاديش» ، فإنها تستبدل النظرة التقليدية
الجامدة بالنظرة العقلانية الرحبة التى تعلموها في جامعاتهم الأصلية .

هكذا ، أصبحنا في مواجهة من يتحدث عن النظرية الإسلامية في النقد
الأدبى ، والأدب ، من حيث هى مجموعة مفهومات أساسية موجودة ،
فتقرأ في كتاب بعنوان «مقدمة لنظرية الأدب الإسلامى» ، من تأليف عبد
الباسط بدر ، وصادر من دار المنارة في جدة عام ١٩٨٥ ، ما يلى :

«يلاحظ دارس الأدب العربى الحديث أن هذا الأدب - بكل
أخباره - قد ازداد تأثراً بالمذاهب الأدبية الغربية منذ منتصف

القرن العشرين الميلادى ، وتحول بعضه على يد «المتغربين» إلى دعوات فاجرة وهجوم شرس على العقيدة الإسلامية وتراثها . . . بل إن النصرانية التى هزمت فى بلادها وعزلت عن الحياة دخلت بفضل الغزو الفكرى المكثف إلى إنتاج عدد من أدبائها . . . وما يزيد الطين بلة ظهور أعمال أدبية تعبت بالقيم الخلقية التى يحرص عليها الإسلام عبثاً شديداً . . . وتسوغ التحلل والتفسخ وتسعى إلى ترسيخه فى أعماق الشباب والشابات تحت ستار المشاعر العاطفية والحرية الشخصية .

هل مصادفة أن يزداد الكفر فى الأدب العربى الحديث ، منذ منتصف القرن العشرين ، أى منذ الخمسينيات ؟ هل مصادفة أن كل من يرميهم أمثال الكتاب السابق بالكفر هم مبدعو الأمة فى أزمنة التنوير وزمن ازدهار المشروع القومى ؟ هل مصادفة أن كل من تحدث عن «العدل الاجتماعى» أو «الحرية» تلقى به هذه الكتب فى حظيرة الإلحاد ؟ وهل مصادفة أن هذه الكتب لا تقرأ النصوص سوى قراءة حرفية ، ظاهرية ، كأنها لم تسمع عن «المجاز» فى لغة القرآن أو «الرمز» فى الآداب والفنون ؟ وهل مصادفة أن «العقل» يغدو علامة البدعة فى هذه الكتب ؟ وهل مصادفة أن تركز هذه الكتب الهجوم على النصارى ، كأنهم ليسوا من هذه الأمة ؟ وهل مصادفة أن الحرية الاجتماعية التى لا تميز بين الرجل والمرأة ، كالدعوة إلى تحرير المرأة ، تغدو دعوة إلى «العفن والهبوط والنزوات الجنسية» ؟ ولماذا هذا التهوس بالجنس ، دائماً ، فى هذه الكتب ، كأنه العفريت المختبئ وراء كل سطر ؟ وهل مصادفة أن هذه الكتب تنطوى ، دائماً ، على نظرة دونية للإنسان ، فتؤكد حاجته إلى من يقوده ويفرض عليه وصايته من أولى الأمر ؟ ولماذا تبدو المرأة ، دائماً ، فى هذه الكتب مثاراً للشهوة والغرائز ؟ ويابؤس هذه المرأة لو

أصبحت أديبة ، وألقت إبداعها على الناس سافرة الوجه مرسله الشعر ،
فهذا هو الفجور الذى لا يختلف عن الرقص فى «كباريهات» السكارى .
وأخيراً ، هل مصادفة أن هذه الكتب تشمل بقوائم تكفيرها كل المبدعين
العرب المتميزين تقريباً ، لكن مع استثناء دال ، وهو أن مؤلفيها الوافدين
إلى بلاد النفط لا يجرءون على وضع اسم واحد من أبناء هذه البلاد فى قوائم
التكفير ، فدون ذلك خطر القتاد ، واحتمال فقدان مغانم البقاء ، فيظل
ولع التكفير والتفسيق متجهاً ، دائماً ، إلى مبتدعى البلاد غير النفطية ،
الأبعد الذين لا يرجى منهم نفع ولا يُخشى منهم ضرر .

■ ٤ ■

ولكن إذا استبعدنا جانب المنفعة فى تأليف هذه الكتب إلى تأمل بنية
خطابها ، وطرائقها فى صياغة منظوماتها الدلالية ، وجدنا ما يصل بينها
وغيرها من الكتب التى يزن أصحابها المبدعين والمفكرين «فى ميزان
الإسلام» ، فاستراتيجيات القمع فى أمثال هذه الكتب لاتشايين إلا فى
الدرجة ، والآليات العقلية التى تبنى بها «المحاجة» واحدة فى كل الحالات .

ولايفصل مؤلفو هذه الكتب بين رأيهم والإسلام ، أو بين تأويلهم
الخاص ونصوص الدين ، أو بين أغراضهم الشخصية ومقاصد الشريعة ،
بل يقومون بالتوحيد بين فهمهم للدين والدين نفسه ، ويلغون المسافة بين
تأويلاتهم والنصوص الدينية ذاتها ، فإذا هم إياها ، بالمعنى الذى يوقع كل
من يخالفهم فى هوة المعصية ، ويحشره فى زمرة الكافرين والجاحدين ، إلا من
عصمته المصلحة أو رعته المنافع المتبادلة . وبمثل هذه التقنية الاستهلالية ،

يحتكر من يشاء تأويل النصوص الدينية ، ويصدر ما يشاء من أحكام التكفير والتفسيق ، ويرفع نفسه ليغزو قطب الفرق الناجية ، ويهبط بغيره ليغزو واحداً من أفراد الفرق الضالة . والإرهاب منسرب في هذه التقنية ، ومنسرب بها ، في آن ، من حيث الثنائية الضدية التي تنطوى عليها بين أعلى معصوم وأدنى مدان سلفاً ؛ ومن حيث إيقاع المعرفة اليقينية في جانب وحجبها تماماً عن الجانب الآخر ؛ ومن حيث ما تقوم به من عملية تخيل ، تسبق الرؤية وتلغى عملها .

هذه العملية نراها في كتاب من مثل «كلمتنا في الرد على أولاد حارتنا لنجيب محفوظ» ، وقد صدر من القاهرة للشيخ عبد الحميد كشك ، بعد حصول نجيب محفوظ على جائزة نوبل ١٩٨٨ ، حيث يتحول ضمير المتكلم المفرد إلى ضمير المتكلم الجمع في العنوان ، وحيث يتضمن ضمير المتكلم الجمع دلالة التعظيم للمفرد من ناحية ، ودلالة الإشارة إلى الجماعة التي يحتويها في إهابه من ناحية ثانية ، ويصل هذه الجماعة بالفرقة الناجية من ناحية ثالثة ، مطابقتها بينها وبين الإسلام الذي يقوم بتأويل نصوصه من ناحية رابعة ، ويلقى من يخالف هذا التأويل في حظيرة الفرق الضالة ، والكفر ، من ناحية أخيرة .

ويتسرب إرهاب هذه العملية التخيلية من عنوان «كلمتنا في الرد على أولاد حارتنا» إلى الموقع التصويري للعنوان في رسم صفحة الغلاف التي يتصدرها ملتصق ، تغطي رأسه طاقة بيضاء ، ناصعة البياض ، ويمينه عصا تأديب طويلة ، على هيئة ريشة للكتابة ، رأسها رأس حربة مدبب ، وبشماله كتاب قاني اللون ، عليه كلمة الصفة «كريم» الدالة على القرآن . وأمام الملتصق يقف (رسم) نجيب محفوظ متصاعراً ، حسيماً ، عارياً

الرأس ، مكتف اليدين ، لاشيء في يمينه أو شماله ، مذعوراً كالطفل الذى يتلقى العقاب من أبيه الذى يخيفه على جرم ارتكبه . وأسفل قدمه ورقة ملقاة كالذنب ، كالخطيئة ، يبدو كما لو كان يحاول إخفاءها بقدمه ، فهى جسم الجريمة التى اقترفها . والورقة مكتوب عليها نوبل ١٩٨٨ .

والثنائية التى تقابل بين عصا التأديب (رمح الكتابة) فى يمين الملتحى والمصحف فى شماله ، ثنائية دالة ، بالمعنى العلاماتى (السميوطيقى) ، فهى ثنائية يرتد ثانيها (المصحف) إلى أولها (عصا التأديب) فتغدو حركة العصا المتأهبة للعقاب ، فى اليمين ، راجعة إلى علتها التى يومىء إليها ما يحمله الملتحى فى شماله (المصحف) . وتنسرب دلالة التأديب من العصا إلى ريشة الكتابة ، فتغدو الريشة سنان رمح ، رأس حربة ، فتتصل دلالة المخاطبة بالتوبيخ ، والكلام بالتأديب ، وتومىء الدلالة المتصلة للتأديب إلى دال الكلمة التى تكتبها الريشة - الحربة ومدلول الجرح الذى تسببه الكلمة - النصل ، فى سياق يصل الإيذاء المعنوى بالإيذاء المادى فى الدلالة المزدوجة للفعل «كَلَمَهُ يَكْلِمُهُ كَلَمًا» أى جرحه بالسلاح أو بالكلام ، أو جرحه على سبيل الحقيقة والمجاز، على نحو ما تأول بعض المفسرين المعنى المزدوج لدلالة فعل «الكلم» من الآية : ﴿ وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ ﴾ [النمل / ٨٢] .

وفى هذه العلاقات (السميوطيقية) من الدلالات ، يتجاوب معنى القمع ما بين مجاورة عصا التأديب - ريشة الكتابة ، ومجاورة الإيذاء المادى المعنوى للكلمة المنطوقة أو المكتوبة . ويفضى القمع المتضمن فى هذه الثنائية المتجاورة إلى قمع آخر ، مضمّن فى الثنائية المتعارضة للقاعم / المقموع ،

الأب البطريركي المخيف في مقابل الابن المستسلم المذعور . وهى ثنائية يستجيب لها ما تنطوى عليه من مخزون لاشعورى ، خلفته أبنية الثقافة النقلية ، القائمة على التقليد والتقديس المطلق لبطريركية الآباء ، فنحن لانزال نعيش في مجتمع بطريركى ، يبتعث رسم غلاف كتاب «كلمتنا في الرد على نجيب محفوظ» كل مخزونات اللاشعورية في ترابطاته العلاماتية ، بواسطة العلاقة التمثيلية بين الملتحى المتوعد الذى يرتدى طاقية (ويفترض أنه المؤلف - القاضى - عبد الحميد كشك) والأفندى المذعور ، عارى الرأس (ويفترض أنه المؤلف - المتهم - نجيب محفوظ) وهى علاقة تنطوى على رمزية الأعلى بالأدنى ، بمعانيها التى تناقض بين القامع والمقموع ، والقاضى والمتهم ، والتى يؤكد لها رسم الغلاف بتضاد الارتفاع والحجم والملامع واللون والزى ، بين الملتحى وغير الملتحى .

وما يقوم به العنوان ورسم الغلاف ، فى كتاب «كلمتنا في الرد على نجيب محفوظ» ، ليس سوى تهيئة للقارىء ، كى يتقبل الأحكام التى سيصدرها الكتاب على «أولاد حارتنا» وعلى مؤلفها ، فالكتاب ليس كتاب حوار بل كتاب تأديب ، والقمع الذى يفترش صفحة غلافه وعنوانه ينتقل إلى فصوله ، فنواجه - منذ الفصل الأول - إدانة «أولاد حارتنا» بأنها قصة «جعلت من الشيوعية الماركسية والاشتراكية العلمية بديلاً للدين» ، و«من الاشتراكية العلمية بديلاً للألوهية» . أضف إلى ذلك أنها قصة «رُقِّعَتْ . . بوثنيات اليونان وإياحيات الرومان وخبث الماسون وإلحاد إخوان ماركس» . وتحاول «أن تحقق هدف البروتوكول الرابع لحكام صهيون الذى يقول : يحتم علينا أن نتزع فكرة الله . وعندها يصير المجتمع منحللاً ومبغضاً من الدين» .

هذا النوع من «الخطاب» يقوم على عملية تخيل تتحرك بين ضمائر ثلاثة :
قطبها الفاعل ضمير المتكلم ، أو المفرد بصيغة الجمع الذى يتحد مع
الدين ، فيغدو كأنه إياه ، فإذا تحدث تحدث الإسلام من خلاله ، وإذا نطق
نطق الإسلام بنطقه ، فهو لا يرد على سفسطائية نجيب محفوظ ، مثلاً ، بل
«القرآن الكريم هو الذى يرد على سفسطائية محفوظ» . أما الضمير الثانى
فيقع موقع المفعولية ، وهو ضمير مزدوج ، إذا أُفِرِدَ فهو يشير إلى القارىء
الذى علاقته بالمتكلم علاقة الأدنى بالأعلى ، المأمور بالأمر ، أو المنصوح
بالنصح ، وذلك فى منظومات من مثل :

«وانصحك . . بل إنى أكرر النصح أن تقرأ ما بين سطوره لترى
ماذا تخفى الألفاظ وراءها من حقد دفين على الإسلام عقيدة
وشريعة ، وقد سرى هذا الحقد سريان النار فى الحلفاء والسم
الزعاف فى الأحشاء» .

وصياغة العبارات تتضمن الإجابة عن نتيجة فعل الأمر المضمّر ، كما لو
كانت الصياغة تولّد الاقتناع القبلى للقارىء - المخاطب ، وتفرضه عليه
فرضاً . وتلعب التشبيهات دورها الذى يؤكد سحر المجاورة ، حيث تنتقل
عدوى القبح من المشبه به إلى المشبه ، ويقوم التشبيه بعملية تقييح تُوقع
التصديق فى نفس القارىء - المتلقى ، وتسبق بالانفعال رويته . . أما إذا
انقلب ضمير المخاطب المفرد إلى جمع ، فإنه يتحول إلى السلطة التى يتوجه
إليها ضمير المتكلم ، مطالباً بإيقاع أقصى العقوبات على المؤلف - المتهم ،
سواء كانت هذه السلطة هى جموع المسلمين ، أو الحكومة ، أو السلطة
الدينية ممثلة فى الأزهر وعلمائه . وعندئذ ، تغدو لهجة الخطاب على هذا
النحو :

«نقول للأزهر ومفكرى عالمنا الإسلامى وقياداتنا : لا تستسلموا
لأن الرجل فاز بجائزة نوبل ، وليكن الأزهر أزهرأ ، لا تخنوا
رءوسكم للعواصف ، ثقوا بالله ثم بالمسلمين يسمعونكم فلا
تهنوا . . . ونقول للمستولين بمصر : أليس جديراً بنا مع توالى
المحن أن نتقى فى فكرنا وكتاباتنا كل ما يغضب الله علينا ؟» .

وهنا ، يلعب التلويح بغضب الله دوره المصاحب فى إيقاع التصديق
بمنطوق الرسالة اللغوية ، وتبتعث الدوال أبنية الثقافة التى يغلب عليها
التسلط ، وأنساق المعرفة التى تسودها الطاعة ويظللها الخوف من غضب
الله . وبدل أن تتركب الصيغ اللغوية لتخاطب العقل فإنها تخاطب الانفعال
الجمعى ، وتثير عنف الاستجابة الآلية بتراكيبها الإنشائية ، فينعكس على
القراء القمع الذى يولده ضمير المتكلم ، أو ينتقل من خطابه إلى
استجابتهم .

أما الضمير الثالث فهو ضمير الغائب الذى يشير إلى موضع الخطاب ،
نجيب محفوظ وروايته . وإذ تنفى الإشارة بالغياب موضوع الخطاب من
الحضور ، فإنها تنفى عنه إمكان أن يتحول إلى فاعل ، مواز للفاعل
المركزى ، فى حوار ، وليس فى خطاب أحادى الجانب . وإذا كان ضمير
الغائب يخرس المتهم فلا ينطقه ، فى الكتاب ، ولا يسمعنا صوت دفاعه ،
فإن فعل النفى نفسه يصل المتهم وكتابه بما يستقبح ذكره ، ومن ثم تأكيد
موقعه فى دائرة الكفار ، أعداء الإسلام ، الذين لابد من حربهم وقتالهم
دفاعاً عن الإسلام . وهنا ، نعود إلى المفرد بصيغة الجمع ، فتحتل إنشائية
الخطاب الصدارة ، ويشير إلى موضوعه الغائب بما يستقبح ذكره ، وذلك فى
علاقات مشابهة أخرى تنقل عدوى التقييح من المشبه به الحاضر إلى المشبه

الغائب ، فتأكد تهمة نجيب محفوظ في النيل من الإسلام ، ولكن في علاقات مشابهة مضمّنة ، تجعل من فعل النيل (الوهمي) من الإسلام شبيهاً بها هو أقل من البعوضة في التشبيه التمثيلي التالي :

«إن العالم كله من شرقه إلى غربه لو اجتمع لينال من الإسلام مغمزاً أو طعنة فإن مثله مع الإسلام كمثل بعوضة وهنّانة سقطت على نخلة شماء تنخلع الرقاب عند ذراها فلما أرادت أن ترحل قالت : أيتها البعوضة ما شعرت بك حين سقطتني (كذا) على فكيف أشعر بك وأنت راحلة عني» .

وبأمثال هذا التشبيه المضمر يكتمل التمثيل ، وتنغلق دائرة التأديب . وتقوم الصيغ الإنشائية بإيقاع الاتحاد بين ضمير المتكلم وضمير المخاطب في مقابل ضمير الغائب ، وتتم مباركة هذا الاتحاد بالدوال اللغوية التي تلوح بالدولة الدينية القادمة بأعلام الإسلام ، الإسلام الذي يحاول أعداؤه ، أمثال نجيب محفوظ ، تصويب سهامهم إليه . ولكن !

«نسى هؤلاء أو تناسوا أن سفينة الإسلام ستظل تمخر عباب الماء وتجرى في موج كالجبال مهما عوت الذئاب ، ومهما ارتفعت أصوات اليوم والغربان ، فمن ركبها نجا ومن قال ساوى إلى جبل يعصمني من الماء فإن الإسلام سيرد عليه قائلاً : لا عاصم اليوم من أمر الله» .

وماذا يبقى بعد ذلك ؟ لقد صدر الحكم من قبل أن يبدأ الكتاب ، وتم توقيع العقوبة من صفحة الغلاف ، وابتدأ الكتاب بالتكفير وانتهى بالتحذير للجميع . وتولت عملية التخيل تحويل أداة الكتابة إلى عصا للتأديب ، وتحولت عصا التأديب إلى حربة اتجهت إلى المتهم المذعور الذي

تحول ، بدوره ، فى علاقات التقييع التى يحققها التشبيه ، إلى لاشىء . ولن يلتفت أحد فى دوامة قمع الخطاب إلى الفتوى بغير علم فى تقنيات الأدب ، وإلى الجهل بطرائق تفسير رموزه ، وإمكان وجود تفسير مخالف لما توهمه المؤلف ، فلن يدع هذا الخطاب لأحد مجالاً للقول بأن الأدب حمال أوجه بطبيعته ، وأن أدبيته لاتفارق المعانى المتعددة والتفسيرات المغايرة ، فذلك قول يقمعه الخطاب الذى يعمل على إلغاء الروية ابتداءً ، ويوقع المخالفين فى منطقة الكفر بداهة ، فيبعث الذعر فى نفوس الجميع : المستمعين - المخاطبين الذين يتتابهم الذعر لما يصفه الخطاب من أفعال كفر فى رواية لم يقرءوها ، والمبدعين الذين يسقط عليهم سيف الاتهام فى رواية أبدعها واحد منهم . وليس ذلك سوى القمع فى أوضح صورهِ اللغوية .

ـ ٥ ـ

هل يمكن أن يدخل نجيب محفوظ ، والأمر كذلك ، فى حوار مع أمثال الشيخ كشك ، وهل يمكن أن نمضى فى المقارنة بين الحاضر الذى نعيش فيه ، من حيث العلاقة التى يتعارض بها نجيب محفوظ مع الشيخ كشك ، والحدثاؤون مع عوض القرنى ، ومن حيث الكيفية التى ينظر بها المتحدث باسم الإسلام إلى المفكر أو المبدع نظرة الأعلى إلى الأدنى ، دائماً ، والقاضى إلى المتهم ، والمؤمن إلى الكافر ، وبين الماضى الذى كان يفرح فيه الإمام محمد عبده رئيس جمعية إحياء اللغة العربية بترجمة إلياذة هوميروس ، فيقرظ المترجم ، ويسهم فى الاحتفاء به ، أو الماضى الذى كان يتناظر فيه الإمام محمد عبده مفتى الديار المصرية مع فرح أنطون المفكر ، ولايقع بينهما مايجل بالعلاقة بين المتحاورين ، فلا يهدد المفتى نظيره أو يتوعده ، أو يصادر حقه

في التعبير ، أو يطالب الحكومة بمصادرة مجلته أو كتابه ؛ أو يستغل سلطته الدينية فيؤلب عامة المسلمين عليه ، بل يمضى في المحاوراة ثلاثة أشهر تقريباً ، رزيناً هادئاً ، صبوراً ، لا يمل من التعقيب ، ولا يضيق صدره بردود مناظره ، ولا يتلون خطابه ، أو يسبق بسوء الظن أقواله .

من المؤكد أن المقارنة ليست في صالح أيامنا . وهى إن دلت على شيء فإنها تدل على أننا ننتقل من عصر يبيح حق الاجتهاد لكل قادر عليه ، إلى عصر ترهبه مجموعات سياسية ، تطابق بين رأيها والدين وتعلن احتكارها للمعرفة الدينية ، فتعطى صكوك الغفران لمن تشاء وشهادات التكفير لمن تريد ، وتفتى فيما تعلم ومالا تعلم ، وتسعى إلى أن تنتقل بالمجتمع كله من التسامح إلى التعصب ، ومن المجادلة بالتي هى أحسن إلى الإرهاب بالتي هى أقمع ، ومن مخاطبة العقلاء في كل ملة ودين ، إلى تأليب عامة المسلمين وإثارة الشباب بأساليب التخيل .

هل نصل هذا الانتقال بما أشار إليه الإمام محمد عبده نفسه ، في حوارهِ مع فرح أنطون ، عندما أكد أن الجمود وإلغاء العقل والحجر على الاجتهاد علامات على سيادة طبائع الاستبداد في المجتمع ؟ إن الأمر كذلك بالفعل ، فطبائع القمع تنسرب كالماء والهواء ، هذه المرة ، وتحل محل الإنسانية الجديدة التي كان يحلم بها فرح أنطون ، ومحل مستقبل الثقافة التي كان يحلم بها طه حسين والتي سنظل نحلم بها ، وندافع عن الحلم بها ، فالحلم جنين المستقبل ، وبداية النور الآتى من وراء الإظلام .

لماذا ينتكس التنوير؟ (*)

كان نموذج رجل الدين الذى سعى زمن التنوير إلى تأكيده ، بمختلف تجلياته ، هو نموذج «المتكلم» العقلانى الذى يتقن من علوم الدين قدر ما يتقن من علوم الفلسفة ، كما قال الجاحظ قديماً ، أو النموذج الذى يتقن من علوم الدين ما يتقنه من علوم العصر الحديث ومعارفه ، والذى يتعدى «علوم العرب» إلى «علوم العجم» الجدد أو معارف «الآخر» الذى لا بد من الاستفادة بمنجزاته لتحقيق حلم النهضة ، أى نموذج رفاعة الطهطاوى وجمال الدين الأفغانى ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبى ومحمد فريد وجدى وغيرهم ، ممن كان فكرهم الدينى يتأسس على مبادئ عقلانية ، تقبل الحوار مع كل معارف العصر الواعدة وعلومه المتطورة ، فتؤكد هذه المبادئ حرية الاجتهاد الذى يعمل ، بدوره ، على توسيع آفاق التقدم بدل الحجر عليه وعرقلة مساره . وكما كان التنويريون ينظرون إلى أنفسهم بوصفهم طليعة مجتمع ناهض ، يتحرك إلى الأمام ، ويسعى إلى تحقيق التقدم الذى لا يفارق أحلام الحرية والعدل ، كانوا يطلبون من رجل الدين أن يكون عوناً على تحقيق هذا التقدم ، بما لديه من معارف تأويلية ، وماله من تأثير فى النفوس . وذلك بإعمال مبدأ الاجتهاد وفتح أبوابه ، وتأكيد أهمية العقل

(*) إيداع، القاهرة، مايو ١٩٩٢ .

وإطلاق سراحه ، ليمارس العقل حريته في التأمل والتفكير والاستنباط والاستدلال . وما كان أحد من هؤلاء يفكر في رجل الدين بوصفه قاضيا لأراد لقضائه ، بل بوصفه عالماً تتجلى ثقته بمعرفته الدينية في كيفية حوارهِ مع غيره ، فيجادل بالتي هي أحسن ، ولا يغيب عن باله أن حق غيره في الاختلاف معه لا يقل عن حقه هو في الاجتهاد ، فالاختلاف رحمة ، والتعدد طبيعة بشرية ، وحكمة أوضححتها الآية التي جاء فيها ﴿ لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ﴾ [المائدة / ٤٨] .

يضاف إلى ذلك أن مفكرى التنوير أرادوا أن ينقلوا مبدأ الفصل بين السلطات من بنية الدولة إلى بنية المعرفة ، ومبدأ توزيع العمل من الاقتصاد إلى الثقافة ، وذلك لتمايز كل طائفة بمجالها المعرفي فتمارس نشاطها المؤهلة له بحرية تامة ، دون أن تتدخل طائفة في مجال غيرها بالتسلط ، أو تحجر عليها بالقمع ، أو تفرض لنفسها وضعاً أعلى بالإرهاب ، بل تستوى الطوائف في الحقوق والواجبات ، ويستوى أفرادها في حرية الفكر والإبداع والتجريب ، ومن ثم التعدد والاختلاف . وتبذل كل طائفة جهدها لتحقيق أحلام التقدم في مجالها ، بأدواتها المعرفية الخاصة ، دون أن يكون هناك ما يمنع من وجود علاقات حوارية ، تحقق الفائدة للجميع ، شريطة أن تظل «حوارية» ، أى تبدأ من التسوية بين أطراف الحوار ، ومن التسليم بحق الطرف الآخر في المخالفة ، والتسليم بأن المعرفة لا يحتكرها طرف دون غيره ، وأن وسائلها وسبلها ليست واحدة في كل الأحوال .

ولقد كان هذا المنظور يعيد بناء التراتب المتوارث الذى كان يضع «الفقيه» السننى النقلى قريباً من «السلطان» ، فى سلم التراتب الاجتماعى الذى تحوّل إلى تراتب معرفى ، فانداح مفهوم «السلطان» فى مفاهيم الدولة المدنية

الحديث التى افتتح الشيخ رفاة الطهطاوى التبشير بها ، منذ أن كتب «تخليص الإبريز فى تلخيص باريز» . وبعد أن كان الفقيه النقلي السنى (الشيخ) يحتل موقعه التقليدى قريباً من السلطان ، ودونه بالطبع ، فى قمة التراتب الاجتماعى المعرفى ، منذ أن أفشل المحاولات التى قام بها منافسه الفيلسوف (الحكيم) فى احتلال هذا الموقع ، ومنذ أن اقترن «عقل» الحكيم بما رده الغزالي إلى «التهافت» ، وما رده الحنابلة قبله وبعده إلى «البدعة» و«الضلالة» ، أصبح على هذا الفقيه أن يتخلى عن موقعه التقليدى ، ويكتفى بمعهد العلم دون قلعة الحكم ، وساحة المسجد بدل مجلس الولى . وشيئاً فشيئاً ، انداح موقعه التقليدى نفسه فى علاقات التحديث التى أخذ يؤسسها «الأفندى» . وبقدز ما كانت أدوار الأفندى تتعدد ، فى الدولة الحديثة ، كانت أدوار الشيخ التقليدى تقلص ، وإحساسه بالخطر يتصاعد ، فيتسرب فى نظرتة إلى الدولة المدنية الحديثة سوء ظن متأصل ، وعداء هو نوع من الآلية الدفاعية . إن الدولة المدنية الحديثة تقوم على التعدد فى أسس بنيتها القائمة على الفصل بين السلطات ، وعلى مبدأ تداول الحكم ، والمساواة فى الحقوق قبل الواجبات ، ومن أهم الحقوق حق الاختلاف وتلك دوال لاتعرف معنى تسلطية الإجماع الذى أسسه الفقيه ، ولاتنظر إلى كسر هذا الإجماع بالريبة أو الاتهام الذى ينظر به هذا الفقيه إلى أى فعل من أفعال الخروج على الجماعة . وعلينا أن لانتسى أن هذا الفقيه ، النقلي ، الحنبلى الأشعرى فى الأغلب ، قد تربى - كما ظل يربى غيره - على مبدأ الطاعة لأولى الأمر ، وعلى طاعة الحاكم وإن جار وعدل عن الحق . وكان ذلك قبل أن يأتى رجال دين من نوع الأفغانى والكواكبي ، يحيون التقاليد الفقهية

المنافضة ، ويدفعون المسلمين إلى الثورة على «طوائع الاستبداد» وخلع الحكام الظالمين ، فلا طاعة لمستبد ، ولا أمان لظالم .

ولاشك أن التحولات التي تصاعدت بمكانة «الأفندي» ، في مقابل نموذج الشيخ التقليدي ، هي نفسها التي ولدت نموذج «الشيخ المجدد» الذي حمل لواء التحديث في فهم الإسلام ، أعنى النموذج الذي مثله الطهطاوى والأفغانى ومحمد عبده والكواكبي وغيرهم ، ممن كانوا يؤمنون بما أكده الكواكبي ، في «طوائع الاستبداد» (١٩٠١م) قائلاً :

«ما أحوج الشرقيين أجمعين من بوذيين ومسلمين ومسيحيين وإسرائيليين وغيرهم ، إلى حكماء لا يبالون بغوغاء العلماء الغفل الأغبياء ، والرؤساء القساة الجهلاء ، يحددون النظر في الدين ، فيعيدون النواقص المعطلة ، ويهذبونه من الزوائد الباطلة ، مما يطرأ عادة على كل دين يتقادم عهده ، فيحتاج إلى مجددين يرجعون به إلى أصله المين» .

ولقد اقترن هذا النموذج المجدد لرجل الدين بالعودة إلى تقاليد «الحكيم» العقلية في التراث العربى الإسلامى ، وإحياء تراثه الذى يمتد من «المعتزلة» إلى «الفلاسفة» ، والذى يقوم على العقل ، ويبرر إعادة فتح باب الاجتهاد ، ويؤسس ما يمكن أن يكون «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال» . بعبارة أخرى ، كان على نموذج «الشيخ المجدد» أن يعود إلى النموذج المناقض للفقهاء التقليدي في التراث ، فيستبدل به نقيضه الذى أراحه ، حين استبدل النقل بالعقل ، والتقليد بالاجتهاد ، فأغلق أبواب المستقبل ، وفتح أبواب الجمود . ولذلك تبدل التراتب التقليدى للمعرفة عند الأفغانى الذى استبدل العقل بالنقل ، والتحسين والتقبيح العقلين

بتصديق التقليد ، فارتفعت مكانة الفلسفة لتحتل «الحكمة» أعلى مرتبة ،
بوصفها :

«مقتنة القوانين وموضحة السبل ، وواضحة جميع النظمات ،
ومعينة جميع الحدود ، وشارحة حدود الفضائل والردائل .
وبالجملة ، فهي قوام الكمالات العقلية والخلقية » .

وقد أعاد نموذج «الشيخ المجدد» الاعتبار للفكر العقلاني الديني ، في
العلاقات المعرفية للدولة الحديثة ، فاقترن هذا النموذج بالدفاع عن العقل
في فهم الدين ، والدفاع عن حق العقول في الاجتهاد ، وحقها في مغايرة
نتائج هذا الاجتهاد ، وذلك انطلاقاً من التسليم بمبدأ التعدد ، بوصفه أحد
مبادئ الدولة المدنية الحديثة التي تقبلها هذا النموذج ، بوصفها مرحلة من
مراحل «الترقى» في الأمة ، ودرجة من درجات تحقق «الحكومة العادلة» . ولم
يتخذ ممثلو هذا النموذج موقف العداء من هذه الدولة المدنية ، ولاموقف
العداء من «العلم» الذي أخذت أعلامه ترفرف فوق معاهدها ومؤسساتها
المعرفية . لقد تقبلوا «التحديث» بوصفه منطلقاً إلى التقدم ، وسبيلاً لمواجهة
المستعمر ، وتقبلوا «العلم» بوصفه أداة لهذا التقدم وذلك السبيل ، وسعوا
إلى الوصل بين العلم والدين ، مستهلمين التقاليد العقلانية التراثية في إقامة
الاتصال بين «الحكمة» و«الشرعية» ، منطلقين من هذه التقاليد إلى ما
يوازي الدولة الحديثة في سلم «الترقى» .

والواقع أن إقامة الاتصال بين العلم والدين ، بما لا يجعل من أحدهما قيد
الثاني ، هو الوجه الآخر لإقامة علاقات تتسم بحسن الجوار بين ما أطلق
عليه الأفغانى اسم «السلطة الزمنية» و«السلطة الروحية» . ولم يكن الأفغانى
يتحدث عن العلاقة بين السلطتين الزمنية والروحية ، في هذا السياق ،

بوصفها علاقة بين الدولة المدنية الحديثة التى يتقبلها والدين الإسلامى الذى يدين به ، كأن لادين سواه ، بل بوصفها علاقة بين هذه الدولة التى يتقبلها ولايرفضها ، وبين الأديان الثلاثة الكبرى التى كان يعرفها : اليهودية والمسيحية والإسلام ؛ فليس فى هذه الأديان الثلاثة ما يخالف نفع المجموع البشرى ، من منظور الغاية التى تتجه إليها السلطة الزمنية ، بل على العكس تحض هذه الأديان الإنسان على أن يعمل الخير المطلق مع أخيه وقرينه ، وتحظر عليه عمل الشر مع أى كان .

إن الهيئة البشرية لايمكن أن تستغنى عن السلطتين الزمنية والروحية ، فيما يؤكد الأفغانى ، وإن كلتا السلطتين ترمى إلى غاية واحدة فى الجوهر والأصل ، وتقبل الترقى أو الانحدار . أما السلطة الزمنية (المدنية) فإنها تستمد قوتها من الأمة لأجل قمع أهل الشر ، وصيانة حقوق العامة والخاصة ، وتوفير الراحة للمجموع ، بالسهر على الأمن ، وتوزيع العدالة المطلقة ، إلى آخر المنافع العامة . وإذا وقعت هذه السلطة بين يدي حاكم مستبد ، لايحقق مصالح الشعب ، كان على الأمة أن تثور عليه ، وتستبدل به غيره ، لأن إرادة الشعب هى القانون الذى يجب على كل حاكم أن يكون خادماً له ، أميناً على تنفيذه . أما السلطة الروحية فهى السلطة الخاصة برجال الأديان جميعان ، من حيث مايقومون به من الحض على عمل الخير واجتناب الشر . وإذا انحرفت هذه السلطة المعنوية عن مواضعها ، وجب الوقوف تجاهها ، والعمل بكل قوة لإرجاعها إلى أصلها :

«وإذا سار الدين فى غايته الشريفة ، حمدته السلطة الزمنية بلا شك . وإذا سارت السلطة الزمنية فى الغاية المقصودة منها ، وهى العدل المطلق ، حمدتها السلطة الروحية وشكرتها بلا ريب .

ولاستنابذ هاتان السلطان إلا إذا خرجت إحداهما عن المحور
اللازم لها . والموضوعة لأجله .

ولم يتخيل «الشيخ المجدد» العلاقة بين الأديان ، داخل الدولة المدنية الحديثة ، ومن هذا المنظور ، بوصفها علاقة حرب أو صراع أو تضاد ، بل علاقة تآزر ، داخل السلطة الروحية الموازية للسلطة الزمنية ، وأجزاؤها هي الموسوية والعيسوية والإسلام ، فيما يقول الأفغانى ، فيما كتبه عن وحدة الأديان التى يصفها بوصفها «كُلًّا» ، مؤكداً أن هذا «الكل» هو «الدين الخالص» الذى يجب أن يفكر فيه الجميع بوصفه السند الروحى للتقدم . ويمضى الأفغانى من هذه الفكرة إلى تأكيد أن الصراع الذى يقع بين الأديان (هل نقول : «الفتنة الطائفية»؟) لا يرتبط بالأديان ، من حيث هى أديان ، وإنما يرتبط بما يقوم به «تجار» الأديان الذين يستغلون جهل المتدينين بحقائق الدين ، ويحركونهم إلى الصراع مع غيرهم ، ويوظفون هذا الصراع لتحقيق مصالحهم . ولكى يتجنب «الشيخ المجدد» هذا الصراع ، ويحفظ على الدولة المدنية مسيرتها نحو الترقى ، فإنه يؤكد - أولاً - مبدأ الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية ، ويؤكد - ثانياً - مبدأ الفصل بين الدين من حيث هو دين ، ونظام الحكم الذى يتحدث باسم الدين ، أو يحاول الانتساب إليه . وإذا كان الأفغانى قد أوضح المبدأ الأول ، فإن الكواكبي ينير المبدأ الثانى فى كتابه «طبائع الاستبداد» (١٩٠١) ، مبيناً أنه فى «الدول» التى تعاقبت فى تاريخ الإسلام «لم يكن . . نفوذ دينى مطلقاً فى غير مسائل إقامة الدين» . ويربط بين تقدم العالم الجديد (الغرب) وتحرره من النزعات الطائفية ، وتجارة المتاجرين بالأديان ، والمستغلين لها فى تأكيد الاستبداد ، ويقول صراحة :

« هذه أمم أوستريا وأمريكا قد هداها العلم لطرائق شتى وأصول
راسخة للاتحاد الوطنى دون الدينى ، والوفاق الجنسى دون
المذهبى ، والارتباط السياسى دون الإدارى . فما بالناس نحن
لانتكر فى أن نتبع إحدى تلك الطرق أو شبهها ، فيقول
عقلاؤنا لمثبرى الشحنة من الأعجام والأجانب : دعونا يا هؤلاء
نحن ندير شأننا ، ونتفاهم بالفصحاء ، وتراحم بالإخاء ،
ونتواسى فى الضراء ، وتساوى فى السراء . دعونا ندير حياتنا
الدنيا ، ونجعل الأديان تحكم فى الأخرى فقط . دعونا نجتمع
على كلمات سواء ، ألا وهى : فلتحيا الأمة ، فليحيا الوطن . »

هذه الكلمات قصد بها الكواكبى نزع الفتيل من محاولات المستعمرين ،
وجامدى الأفق من رجال الدين ، والمتاجرين بالأديان ، فى إشعال الفتن
الطائفية بين المسلمين والمسلمين ، وبينهم وغيرهم من أبناء الديانات
الأخرى . ولقد كانت هذه المحاولة التى تهدف إلى فض الاشتباك بين
السلطة الزمنية والسلطة الروحية ، ومن ثم تأسيس الدولة على مبدأ المصلحة
لا مبدأ التأويل الدينى ، سابقة حوالى ربع قرن على ما نادى به على
عبدالرازق فى كتابه «الإسلام وأصول الحكم» الذى صدر عام ١٩٢٥ .

ولم ينفصل هذا التأصيل التنويرى الذى قام به «الشيخ المجدد» للعلاقة
بين السلطتين الزمنية والروحية ، داخل الدولة الحديثة ، عن محاولة تأسيس
سلام دائم بين العلم والدين . وإذا كان الإمام محمد عبده قد أكد ، فى
حواره مع فرح أنطون ، فى مطلع القرن ، أن الدين الإسلامى هو الذى
انطلق بالعقل فى سعة العلم ، وصعد به إلى أطباق السماء ، فإنه كان يردد
بعض أفكار أستاذه الأفغانى ، فيما يتصل بالعلاقة بين الإنسان وحقائق
الكون بوجه عام .

فقد كان الأفغانى يقول :

إن الإنسان من أكبر أسرار هذا الكون ، ولسوف يستجلى بعقله
ما غمض وخفى من أسرار الطبيعة ، وسوف يصل بالعلم
ويطلق سراح العقل إلى تصديق تصوراته فىرى ما كان من
التصورات مستحيلاً قد أصبح ممكناً ، وما صورته جموده وتوقف
عقله عنده بأنه خيال قد أصبح حقيقة .

وبقدر ما كان الأفغانى يمزج بين التراث العقلانى الإسلامى ومبادئ
العلم الحديث الصاعد الذى يظل الدولة المدنية الحديثة ، فإنه كان ينطلق
بأحلامه التى تفك القيود عن «عقل الإنسان» ، فتحرره من الأوهام ليمشى
مطلق السراح ، بل يتدفع بأسرع من العقبان ، فلا يستحيل عليه «إيجاد
مطية توصله للقمر ، أو الأجرام الأخرى» فلا حدود لما يفعله الإنسان ، إذا
هو ثابر على كشف أسرار الطبيعة التى ما وجدت إلا للإنسان ، وما وجد
الإنسان إلا لها .

ويلتقط الكواكبى الخيط من الأفغانى فيؤكد أن أحلام العلم لا تتحقق إلا
مع الحرية ، وأن العلم يجمد كالعقل الذى هو أدواته عندما تسيطر طبائع
الاستبداد ، فبين العلم والاستبداد حرب دائمة وطراد مستمر ، إذ يسعى
العلماء فى نشر العلم ، ويمتهد المستبد فى إطفاء نوره ، لأن للعلم سلطاناً
أقوى من كل سلطان :

«والغالب أن رجال الاستبداد يطاردون رجال العلم وينكلون
بهم ، فالسعيد منهم من يتمكن من مهاجرة دياره ، وهذا سبب
أن كل الأنبياء العظام عليهم الصلاة والسلام ، وأكثر العلماء
الأعلام والأدباء النبلاء ، تقلبوا فى البلاد وماتوا غرباء .»

ولأن الصفة الإنسانية لهذا «العلم» الواعد ، الصاعد ، تعلو على الأجناس والأديان والقوميات ، فقد انسربت إلى وعى «الشيخ المجدد» نزعة إنسانية ، تجاور بين الحضور الكلى للبشرية والحضور الجزئى لعصية الجنس والعقيدة ، فلا يشعر نموذج هذا الشيخ بغضاضة في تقبل مهمة «تتميم النوع الإنسانى» ، بوصفها مهمة يشترك فيها البشر جميعاً . ويتقبل مبدأ الإفادة من «الأجنبى» دون أن يصدده عن ذلك حاجز من تأويل دينى أو تفسير عرقى ، ويرى فى هذه الإفادة تحقيقاً لما أطلق عليه رفاعة الطهطاوى اسم «النواميس الطبيعية» ، تلك النواميس التى تؤكد :

«أن مخالطة الأغراب ، لاسيما إذا كانوا من أولى الألباب ، تجلب للأوطان المنافع العمومية . . والبلاد الإفرنجية مشحونة بأنواع المعارف والآداب التى لاينكر إنسان أنها تجلب الأنس وتزين العمران» .

ومن منظور هذه النزعة الإنسانية ، المتطلعة إلى مستقبل لا حدود فيه للتقدم ، أو للحوار بين «الأنا» و«الآخر» ، أو التعاون بين المتقدم والمتأخر ، حين ينتقى الاستغلال ، كان على نموذج الشيخ المجدد أن ينتقى من تراثه ما يتوازن به مع الحضور المتصاعد لهذه النزعة الإنسانية ، ويبرر ما كان يحلم به أمثال فرح أنطون من «إنسانية جديدة» ، ويؤكد بذلك كله مبدأ «الترقى» الذى أصبح شعاراً للدولة المدنية الحديثة . وإذا كانت هذه الدولة تحمل رايات الحرية والعدل الاجتماعى ، فإن فى التراث العقلانى ، الاعتزالى وغير الاعتزالى ، ما يؤكد الأبعاد المتعددة للعدل ، بمعانيه الدينية والسياسية والاجتماعية ، وما يدعم المدلولات المتعددة للحرية المقترنة بقدرة العباد على

«اختيار» أفعالهم ، في تأويل يؤكد أنه لأمعنى للثواب أو العقاب مالم يكن الإنسان حراً ، مختاراً لأفعاله ومعتقداته ومعارفه على السواء .

وإذا كانت الدولة الحديثة تنفى طبائع الاستبداد ، وتستبدل بها حرية الفكر ، ففي التراث المناقض لتراث الفقيه السني ، الحنبلي الأشعري في الأغلب ، ما يسند الكواكبي في هجومه الساحق على طبائع الاستبداد ، وما يدعم التسامح في حرية الاعتقاد ، فهذا التسامح نفحة من نفحات الإسلام ، عند العقلانيين من رجاله ، عرف به هؤلاء حين كان يجتمع المتباحثون في مجلس واحد بين سني ومعتزلي ومُشَبِّه ودَهْرِيّ ، فيتجادلون أطراف المسائل المعضلة ، فلم يزد الدين حيال هذه الحرية العقلية إلا هبة في النفوس ، وكرامة في التاريخ ، فيما يقول محمد فريد وجدى . والمسافة جد قريبة بين هذه الساحة العقلية وحرية التعبير التي طالب بها الكواكبي ، حين قال :

«أطلقت الأمم الحرة حرية الخطابة والتأليف والمطبوعات ،
مستثنية القذف فقط ، ورأت أن تحمّل مضرة الفوضى في ذلك
خير من التحديد ، لأنه لا ضامن للحكام أن يجعلوا الشعرة من
التقييد سلسلة من حديد ، يخنقون بها عدوتهم الطبيعية :
الحرية» .

هكذا ، كان على نموذج «الشيخ المجدد» أن يتحول إلى نقيض لنموذج «الشيخ التقليدي» من أبناء المؤسسات الدينية الذين أضاف الشيخ المجدد إلى خوفهم من الدولة المدنية الحديثة خوفاً جديداً من ناتج تحالف أضدادهم «المشايع» مع هذه الدول . ومن ثم انقلبوا إلى أعداء للمجددين من الشيوخ ، وصبوا عليهم ناتج خوفهم ، في آلية دفاعية يحركها الشعور بزوال

المكانة . وإذا كان هذا الوضع يبرر علاقة التضاد التي باعدت بين الأزهرين من أمثال الشيخ محمد الإنباي والشيخ عبد الرحمن الشربيني والشيخ عبد القادر الرافعي وأمثال الأمام محمد عبده وأقرانه وتلامذته ، فإنه هو الذي دفع الإمام إلى أن يقول لتلميذه محمد رشيد رضا :

«إن إصلاح الأزهر .. أمامه عقبات وصعوبات من غفلة المشايخ ورسوخ العادات القديمة عندهم ، وإن هذا الإصلاح لا يتم إلا في زمن طويل» .

وكان على هذا الشيخ المجدد أن يتحمل الاتهام بالابتداع والعمالة ، وأن ينهال عليه من الاتهام ما يُذكر بالاتهامات التي وجهها ابن قتيبة النقلي ، داعية التقليد ، في القرن الثالث للهجرة ، إلى معاصريه وأعدائه «المعتزلة» في مفتاح كتابه «تأويل مختلف الحديث» . ولكن مع فارق مهم أن داعية الابتداع (الذي جاء بعدما يربو على تسعة قرون) كان يمضى مع الموجة الصاعدة للنهضة والترقى . وكان تضاده مع «الشيخ التقليدي» الأقل هو الوجه الآخر لتألفه (أو تحالفه) مع نموذج الأفندي التنويري ، من حيث الأهداف العامة التي جمعتها حول أحلام النهضة : الحرية والعدل والتقدم .

هذا التألف - التحالف - بدوره ، أسس التكافؤ بين النموذجين في الحوار، فظل الحوار حوار الأكفاء الذين يحلمون بتحقيق التقدم والاستقلال عن الآخر المستعمر . وتجاورت التقاليد العقلانية العربية للجدل في التراث الإسلامي ، داخل هذا الحوار ، مع التقاليد العقلانية الأوروبية للاختلاف في «فلسفة التنوير» . وأبرز المجددون في الإسلام آداب الجدل في موروثهم الخاص الذي قرأوا فيه أن من «أدب الجدل» أن يعرف المجادل :

«إن الأنفة من الانقياد للحق عجز ، وإن الاعتراف به والتجرع له عِزٌّ ، فلا يمتنع من قبول الحق إذا وضع له ، ولا يكون قصده من الجدل ألا يقطع ، فإن من كان ذلك غرضه لم يزل في تنقل من مذاهبه وتلون في دينه ، وإنما ينبغي له أن يعتقد من المذاهب ما قام البرهان عليه إن كان مما يقوم على مثله برهان ، أو وضحت الحجة المقنعة فيه إن كان مما لا يوجد عليه برهان » .

■ ٢ ■

ولكن في داخل الحدود التي يرسمها «أدب الجدل» كان الحوار يتجه إلى إقامة مصالحة بين الأضداد ، بما يسمح بالمضى إلى الأمام ، ويروغ من السلطة القمعية لعناصر الثبات في أبنية الثقافة النقلية التقليدية ، ويتملص من عنف مواجهة المجموعات التقليدية المعارضة في الاستجابة إلى ناتج الحوار التنويرى . وترتب على ذلك أن ظل الحوار دائراً في حدود شبكة علاقات المجاورة ، دون أن يجاوزها إلى صيغة جدلية ، فظلت التغيرات المصاحبة للحوار تغيرات كمية ، لاتصل إلى ما يجعل منها تغيرات كيفية ، أو جذرية ، تفضى إلى قطيعة معرفية ، أو تحولات حاسمة لعمليات إحلال وإبدال ، في الأنساق الكلية للمعرفة التقليدية للمجتمع .

وتواصلت النظرة الإصلاحية بوصفها النظرة القرية من الوعي العام ، والمجانسة له ، كما تواصل الإيمان بالتدرج والاعتدال والتوسط الذي يضم الأطراف المتضادة فيما يمكن أن يكون صيغاً توفيقية . وظلت الثنائية المتعارضة بين الشيخ المجدد والشيخ التقليدى قائمة ، يترىص طرفها المعادى للعقلانية بأحلام الترقى ، وينصب من نفسه حامياً ومدافعاً عن

أنساق المعرفة التقليدية ، وحاول أن يسد الهوة الفاصلة ، بين طرفى هذه
الثنائية ليحقق نوعاً من الوصل ، نموذج ينطوى على «السلفية الجديدة» ،
هو النموذج الذى كان يمثل رشيد رضا ، وأقرانه وتلامذته ، ممن تحولوا ،
تدرجياً ، إلى موقف أقرب إلى موقف الشيخ التقليدى ، فى غيبة الطرف
الإيجابى من الثنائية . وفى الوقت نفسه ، ظلت الثنائية الموازية التى تجمع
بين الشيخ المجدد والأفندى التنويرى ثنائية مجاورة ، لم تتحول بها فاعلية
الحوار من الصيغة الثنائية إلى صيغة تركيبية أكثر جذرية . وظلت الأنساق
الكبرى للمعرفة التقليدية للمجتمع ، نتيجة تاريخها النقلي الطويل ،
وتغلب عناصر الثبات عليها ، غير متنافرة مع استجابات الشيخ التقليدى
المحافظة من ناحية ، وأقرب إلى وسطية الشيخ المجدد فى استجاباته
العقلانية المعتدلة إلى الدولة المدنية الحديثة من ناحية ثانية ، وأميل إلى توليد
أجيال جديدة من «السلفيين الجدد» الذين يتوسطون ، بدورهم ، بين
الشيخ التقليدى والشيخ المجدد ، ليكونوا أقرب إلى الأول منهم إلى الثانى ،
من ناحية أخيرة .

ولذلك ، كان الأفغانى أقرب إلى جمهور مستهلكى الثقافة من شبلى
شميل ، ومحمد عبده أكثر تأثيراً من فرح أنطون ، ومحمد فريد وجدى أنجح
فى الإقناع من إسماعيل أدهم . وفى الوقت نفسه ، كان نموذج محمد رشيد
رضا ، صاحب «المنار» ، هو النموذج المتولد ، من التوسط بين الشيخ
التقليدى والشيخ المجدد ، والنموذج الذى أخذ يولد ، بدوره ، جماعات
«السلفية الجديدة» التى انتهت إلى «الإسلام السياسى» ، وهو النسق
التأويلى للمجموعات التى تجعل من «الإسلام» - بعد تأويله إيديولوجيا
سياسية ، تتضمن تحديداً للمجتمع الأمثل . ونقداً للمجتمع الراهن

(الجاهل) ، وتعريفاً بوسائل وأدوات الانتقال من المجتمع الراهن إلى المجتمع الأمثل وذلك منذ أن أسس حسن البنا (الذى تأثر بالشيخ رشيد رضا ومجلة «المنار») جماعة الإخوان المسلمين بمدينة الإسمايلية عام ١٩٢٧ .

لقد تألف الشيخ المجدد مع الأفندى التنويرى فى الحدود العامة لفكر الليبرالى التوفيقى ، والتطلع القومى الذى يؤسس للأمة العربية بوصفها جمعاً من «الدول» التى يفترض أن تكون ، بدورها ، بديلاً لأشكال التنظيمات التقليدية الأسرية ، أو القبلية ، أو الاعتقادية المذهبية . ولكن بقدر ما كان هذا التألف يؤكد الوحدة فى الأهداف المشتركة ، بوصفها بؤرة الاهتمام ، فإنه كان يتجاهل أشكال الاختلاف ، وألوان التناقض ، بين الأطراف المتألفة . وكان هذا التجاهل ، فى الغالب ، يأخذ شكل السكوت عن مايفجر النطق به صيغة التأليف ، أو الترفق فى معالجة المشكلات الخطرة التى تحوطها أبنية الثقافة التقليدية بأقنعة إيديولوجية ، ذات طبيعة قمعية . ولن نجاوز الواقع لو قلنا إن عناصر الثبات الغالبة على أبنية الثقافة السائدة ، وسيطرة آليات النقل والتقليد على هذه الأبنية ، وتجاوبها مع الأطراف السالبة فى الصيغ الثنائية المتجاورة ، أو تجاوب هذه الأطراف معها ، واستجابتها إليها وتدعيمها لها ، كل ذلك جعل من خطاب النهضة السائد خطاباً إصلاحياً ، لايعرف المواجهة الجدية التى تسعى إلى تأسيس تحول جذرى فى أنساق المعرفة المهيمنة ، ابتداءً ، بل يعرف المواجهة المتدرجة التى وصفها أحمد شوقي بقوله ، وهو يتحدث عن ضرورة التدرج والتلطف فى التجديد :

إن الأراقم لا يطاق لقاؤها

وتنال من خلف بأطراف اليد

وليست مصادقة ، والأمر كذلك ، أننا إذا تحدثنا عن زعماء النهضة تحدثنا عن «زعماء الإصلاح» ، إذا استخدمنا عنوان كتاب أحمد أمين الشهير، وعن نموذج «الشيخ المجدد» قبل الحرب الأولى أكثر من تحدثنا عن «الأفندي التنويري» ، فأبنية الثقافة السائدة ما كانت تستجيب إلى الدول الجذرية في خطاب فرح أنطون وشبلى شميل وجميل صدق الزهاوى ، لأنها كانت أبنية لا تقبل ما ينقصها جذرياً ، بل ما تتعدل به بعض عناصرها . وفي سياقات هذه الأبنية ، تجاوزت أفكار الأفغانى التى تقول :

«لا نجبا مصر ولا يجبا الشرق بدوله وإماراته إلا إذا أتاح الله لكل
منها رجلاً قوياً عادلاً يحكمه بأمله على غير طريق التفرد بالقوة
والسلطان» .

مع بعض أفكار «فلسفة التنوير» الفرنسية عن «العاهل الصالح» و«الاستبداد المستنير» و«الملك الصالح» ، وبحث الجميع عن صيغ توفيقية ، تصالح بين الأطراف المتعادية ، وتجاوز بين العناصر المتعارضة ، فى سلام يسمح بالحركة داخل نموذج الإصلاح السائد . ولقد ظل هذا البحث الوسيلة الدفاعية التى يلجأ إليها نموذج «الأفندي التنويري» كلما انسدت أمامه السبل ، وأغلقت أبنية الثقافة التقليدية الأبواب فى وجهه ، وأنهال عليه الهجوم الخطر ، كما حدث غير مرة فى حالات على عبد الرازق وطه حسين ومحمد حسين هيكل ، حين كانت الثنائيات المتجاورة تقوم بدور الدرع الدفاعى الذى تتكسر عليه حراب الهجوم ، من ممثلى الثقافة التقليدية ، وتبرر أهمية الصيغ التوفيقية .

غير أن هذه الصيغ ، من ناحية أخرى ، كانت تقوم بدور الحبل السرى الذى يصل نموذج هذا الأفندي بتلك الأبنية ، فلا يصفى وعيه منها تصفية

كاملة ، بل يظل مشدوداً إليها كما لو كان مشدوداً إلى ما يمنحه الحماية ويهدده في آن . وأحسب أن هذه المفارقة راجعة إلى الكيفية التي أدى بها «التراث» دوره في التآلف الذي اتصل به الشيخ المجدد والأفندي التنويري من ناحية ، والتنافر الذي تعارض به هذا الشيخ مع تقيضه التقليدي من ناحية ثانية . إذ بقدر ما كان التراث مبرراً للتنوير في الحالة الأولى ، كان مبرراً للإظلام في الحالة الثانية . لكنه ظل ، في الحالتين ، مقدمة تنبئ عليها نتائج كل الأطراف المتصارعة أو المتناقضة . بعبارة أخرى ، إن العودة التي قام بها الشيخ المجدد إلى التراث ، في مواكبة المد الصاعد للدولة المدنية الحديثة ، ومبادئها وعلاقات إنتاجها ، كانت سلاحاً ذا حدين ؛ فهذه العودة أكدت التراث العقلاني ، وأحيت حضوره ، وردت إليه الاعتبار ، وجعلت من مبادئه تبريراً لحضور الدولة المدنية الحديثة ، وتبريراً لقيمها الليبرالية التي انسربت إلى الأذهان . لكن هذه العودة ، من ناحية أخرى ، كانت تنطوي على الآلية المرجعية لكل عودة إلى الماضي لتبرير الحاضر - المستقبل - به ، فجعلت الحاضر - المستقبل صورة أخرى من الماضي ، صورة مؤولة بالطبع ، غير أنها صورة من هذا الماضي في النهاية .

ولقد نقل تصارع الشيخ التقليدي والشيخ المجدد ، حول تحديد عناصر الثبات والتغير في التراث ، الآلية نفسها إلى حلفاء كل من الاثنين : دعاة الاستبداد ، الذين وجدوا في الشيخ التقليدي خير نصير ، ودعاة الترقى الذين وجدوا في الشيخ المجدد الحليف الطبيعي . إن تبرير حركة الحاضر - المستقبل بسند من الماضي أسقط نفسه على كل الأطراف ، وجعل من كل حركة إلى المستقبل حركة دائرية بالضرورة ، حركة لا بد أن تصل نفسها بالماضي في كل تطلع لها إلى المستقبل ، كأنها حركة تبدأ من الماضي لتبرر به

حركة الحاضر المتحول صوب المستقبل ، ولكن لتعود إلى هذا الماضي بوصفه الوجه الذى يغدو المستقبل نفسه صورة منه ، بعثاً أو إحياء أو إضافة .

ولم يكن من قبيل المصادفة ، أولاً ، أن يظل رجل التنوير منظوياً على ما جعله يرى فى كل جديد يقبله من حاضر «الآخر» (الأجنبى) صورة أخرى من القديم الذى ورثه عن ماضى الأنا ، أو أصل الهوية . وذلك ابتداء من نموذج الشيخ رفاعة الطهطاوى الذى لم يتقبل «الدستور» ولم يعجب بما أسماه «التياترات» فى فرنسا ، إلا بسند من تراث الماضى «وعلى أساس من تطابق العقل مع النقل ، وانتهاء بنموذج طه حسين الذى لم يقبل أدب «كافكا» و«الأدب الأسود» الذى انتشر فى أوروبا ، فى أعقاب الحرب العالمية الثانية ، إلا بعد أن رأى فيه صورة مجددة من «لزوميات» أبى العلاء .

ولم يكن من قبيل المصادفة ، ثانياً ، أن تتأسس السلفية الجديدة بواسطة هذه الآلية ، بين تلامذة الشيخ المجدد الذين حاولوا الوصل بينه وبين نقيضه الشيخ التقليدى ، فى محاولتهم تقييد العقل بالنقل ، والاقتصار على جانب واحد من جوانب فكر الشيخ المجدد ، وهو تنقية العقيدة من الأوهام ، والعودة إلى جوهرها الحقيقى بعيداً عن البدع المضلة . وقد ابتدأ ذلك الشيخ محمد رشيد رضا الذى انطلق ، مثل أستاذه الإمام محمد عبده ، من آلية العودة إلى الأصل الأنقى . ولكنه ظل أسير حدود دائرة تأويلية لهذا الأصل لم يجاوزها ، فابتعد عن كل ما نادى به أستاذه وأساتذته من ضرورة الانفتاح على الغرب ، خصوصاً بعد أن رأوا فى نظم أوروبا الاجتماعية (العدالة) والمعرفية (العقلانية) ما يتماثل مع تأويلهم للإسلام ولا يتعارض مع تراثهم . واستبدل محمد رشيد رضا بهذا الانفتاح الانغلاق على ما رأى فيه تأويلاً لأقوال السلف الصالح ، بعيداً عن أى حوار مع الآخر ، نافراً من

إمكان الإفادة منه ؛ ففي حياة السلف ما يغنى عن أى إفادة من الغير ، وفي شمول الإسلام (المؤول) ما يغض العقل عن أن يتطلع إلى سواه .

وكما تولد نموذج الشيخ محمد رشيد رضا من نموذج الإمام محمد عبده ، تولد نموذج حسن البنا من نموذج الشيخ محمد رشيد رضا ، فقد تأثر الأخير بالأفكار السلفية للثانى ، وانطلق منها فى تأسيس الإيديولوجيا الخاصة بجماعة الإخوان المسلمين ، منذ أن وصفها بأنها «دعوة سلفية ، وطريقة سنية ، وحقيقة اجتماعية» ، ومنذ أن أكد أن «شمول الإسلام قد أكسب فكرتنا شمولاً لكل مناحى الإصلاح» . وبذلك ، انقطع مبدأ التوفيق بين الأنا / الآخر ، العلم / الدين ، السلطة الزمنية / السلطة الروحية ، عند الأفغانى ومحمد عبده والكواكبي ، وابتدأ مبدأ الأصل الواحد الذى لا يقبل حضوراً لغيره ، أو حواراً مع غيره ، والتأويل الملزم الذى لا يقبل مناقضة له ، والدولة الاعتقادية (الدينية؟) التى لا تسمح بالتعدد ولا تعامل غيرها إلا على أساس قاعدة «الجهاد» فى نشر دعوتها . وترتب على هذا المبدأ الأخير ، الانتقال من التسليم بما يمكن أن يكون «حزب الأمة المصرية» المكونة من المسيحيين واليهود والمسلمين وغيرهم من المواطنين الذين تجمعهم الرابطة الطبيعية ، الناشئة عن العيش فى مكان مشترك ، والتواصل بمصالح مشتركة ، إلى التسليم بهيمنة «الجماعة الدينية» التى تدعو إلى منهجها الخاص فى فهم الدين ، وتقيم تطابقاً بين المنهاج وموضوعه ، وتؤكد أن على كل مؤمن اعتقاد هذا المنهج بوصفه الصورة الصحيحة للدين ، ورفض كل ماعداه بوصفه نوعاً من أنواع البعد عن الدين .

بعبارة أخرى ، إن آلية العودة إلى الأصل كانت تؤدى إلى الشىء ونقيضه ، لأنها عودة تأويلية فى كل الأحوال ، تعيد إنتاج الأصل لصالح من

يقوم بالتأويل إيديولوجياً . ومن ناحية ثانية ، فإن هذه الآلية ، سواء اتجهت إلى العقل أو النقل ، أكدت التقدم أو التخلف ، واكبت السلفية أو العلمانية ، تظل آلية استرجاعية ، استعادية ، مرجعية ، لا تمنح الحضور لأى خطوة نحو المستقبل الأمثل إلا بردها إلى ما تتصور أنه الماضى الأتقى .

صحيح أن هذه الآلية لم تكشف عن وجهها السلبى تماماً فى عصر الإحياء (١٧٩٨ - ١٩١٤) فقد كانت سندا للتقدم بأكثر من معنى ، ولكنها انتقلت من هذا العصر إلى مابعد ، وظلت متصلة ، متصاعدة ، تُرسخ فى الأذهان أنه لا تبرير لأى تغير إلا بسند من الماضى ، ولا شرعية لمستقبل إلا بعد العثور على مثيله فى الماضى . ولقد جعلت هذه الآلية من كل عراك بين «الإخوة الأعداء» ، فى تحديد صورة المستقبل ، عراكاً حول النصوص الذاتية التى تصلح أن تكون الإطار المرجعى لهذه الصورة والمبرر لوجودها ، والتى تصلح فى الوقت نفسه لنقضها ونفى مبرر وجودها . هكذا ، تحول الماضى ، التراث ، إلى «نص» متسع ، متعدد ، حمال أوجه بالطبع ، قابل لكل تفسير بلا شك . ولكنه يظل النص الأوحى الذى لا بد أن يمنح بركته لكل حركة من الحاضر إلى المستقبل . كأن هذا النص التراثى البشرى ، المؤول ، علة الوجود التى لا بد أن يكون كل ما يقع فى الحاضر - المستقبل صورة منها ، أو معلولاً لها يدور معها وجوداً وعدماً .

وانطوت هذه الآلية على نظرة دائرية إلى التاريخ ، نظرة تجعل من التاريخ دورات متكررة ، تنقلب ما بين قطبى النماء والذبول ، الولادة والموت ، التقدم والتخلف ، وذلك بالمعنى الذى يجعل من كل دورة جديدة إحياء للدورة السابقة عليها ، فلا جديد فعلياً تحت الشمس ، وما نقول إلا معاداً ، وما يحدث فى مرحلة حدث فى المراحل السابقة عليها ، وكل تطور هو

استعادة لتطور سابق . وبدل أن يغدو «الترقى» صعوداً على درجات سلم ، لا تكرر درجته العليا ما في الدرجة الدنيا على سبيل الاستنساخ ، أو تضيف كل مرحلة إلى ما قبلها إضافة «الانقطاع» ، أصبح «الترقى» متصلاً من سلسلة متكررة من الدورات ، تبدأ من دورات الماضي وتنتهى بدورات المستقبل التى ليست سوى رجع لها . -

وبقدر مارشخت هذه النظرة أسطورة العود الأبدى إلى الجوهر النقى ، فى الماضى ، جعلت حركة البشر حركة دوائر محددة سلفاً ، فى التاريخ . كما جعلت العلاقة بين هذه الدوائر علاقة تسوية ، لا تختلف بها دورة عن دورة فى القيمة أو الرتبة ، حسب موقعها من سلم التطور ، بل تستوى الدورات كلها فى الإضافة ، لأنها لا تتراتب على سلم التطور بل تترافق فى التسلسل الأفقى للحركة عبر الزمن المتكرر . وقد أدى ذلك إلى الإعلاء من مبدأ «الاتصال» على مبدأ «الانقطاع» ، وإلحاح على البحث عن «المتشابه» بين الدورات بدل البحث عن «المختلف» أو الاختلاف .

وعندما انسرب المعنى الدينى إلى التراث ، فى هذه النظرة ، بوصفه علة الصعود فى الدورات السابقة ، وقع الخلط بين التراث والدين ، فلم يتوقف أحد للفصل بين التراث والدين غير البشرى ، ليؤكد أن التراث كله ، كما هو بالفعل ، جهد بشرى قابل للتقييم المحايد ، والحكم بالإصابة والخطأ ، ما ظل فعلاً من أفعال الاجتهاد البشرى فى التاريخ ، بعيداً عن المصادرات القبليّة ، اكتسب التراث قداسة دعمت مكانته ، بوصفه الإطار المرجعى لحركة الماضى - المستقبل ، والعلة التى تنسرب بها معلولات التقدم فى هذه الحركة .

هكذا ، أصبح الإبداع نوعاً من رد العجز على الصدر ، والعودة الألفية إلى تأكيد ما سبق قوله ، وذلك بالمعنى الذى يصادر روح المغامرة والانطلاق ، ويعقل الرغبة فى الانقطاع ، ويطفىء توهج الرغبة فى المغامرة الحديثة . وتَضَمَّنَ فعل التنوير نفسه ما يناقض إبداعه ، فالعقل الذى لا يضع لفعله قواعد سابقة انطوى على التسليم ، أو أُجبرَ على التسليم ، بقواعد تصادر جذرية هذا الفعل قبل وقوعه . والعقل الذى يبدأ من الحاضر بوصفه نقطة الانطلاق صوب المستقبل فرض عليه (أو أجبر على) أن يصل هذا المستقبل بما قبل نقطة انطلاقه فى الماضى . وبدل أن يدخل العقل طرفاً فى علاقة وعى ضدى ، حدى ، بما هو مغاير لطبيعته ، اضطر (من داخله وخارجه) أن يرضى بعلاقة مجاورة مع نقائضه ، فوضع بذلك أول عائق فى انطلاق حركته ، وأول سبب فى انتكاسه .

■ ٣ ■

مؤكد أن ذلك كله جزء من طبيعة المرحلة التاريخية ، وناتج الصدام الأول بين عناصر التقليد والتحديث ، فى عملية النهضة . يضاف إلى ذلك أن هذه التناقضات لم تتفجر جوانبها السلبية فى عصر الإحياء على الأقل . وظلت للصيغ التوفيقية ولعلاقات المجاورة أدوارها الإيجابية ، فى سياقها التاريخى ، بما حققته من تحول صوب النهضة . وهو تحول ما كان يمكن أن يقع ، فى جانب مهم من جوانبه ، إلا بما أحرزته الصيغ التوفيقية وعلاقات المجاورة من مقاربة بين الأفكار والمفاهيم المتناقضة ، وما فصلت به المقال ، بأسلوبها بالطبع ، فيما بين الحكمة الجديدة (العلم) والشريعة (الدين) من اتصال ، وما بين الأفندى التنويرى والشيخ المجدد من تحالف ، فى طريق التنوير الصاعد .

وكما تخلّى الأفندى التنويرى عن جذريته الحدية ، التى كانت تقوده إليها الأفكار المصاحبة لبنية الدولة المدنية الحديثة ، تخلّى الشيخ المجدد عن سابق تقليديته ، والتقى مع استنارة الأفندى ، فى المنطقة التى أرست نوعاً من الفهم المغاير لعلاقة المؤسسة الدينية بغيرها من مؤسسات الدولة الحديثة وأجهزتها ، وسلطة أفرادها داخل علاقات هذه الدولة . وكان نتيجة ذلك إصلاح المؤسسة الدينية التقليدية ومعاهدها الموازية ، ابتداءً من جهود الشيخ حسن العطار ، أستاذ رفاعة الطهطاوى ، الذى تولى مشيخة الأزهر (فى الفترة ما بين ١٨٣٠ - ١٨٣٤) والذى يصفه على مبارك بأنه «اتصل بناس من فرنساوية ، فكان يفيد منهم الفنون المستعملة فى بلادهم ، ويفيدهم اللغة العربية ، ويقول : إن بلادنا لا بد أن تتغير أحوالها ، ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها» . وقد تصاعدت هذه الجهود مع الشيخ محمد عبده الذى عمل على إصلاح الأزهر ، مؤكداً أن هذا الإصلاح أعظم خدمة للإسلام ، ومحاولاً إزاحة العقبات الناجمة عن «غفلة المشايخ ورسوخ العادات القديمة عندهم» .

وتتابعت قوانين تنظيم الأزهر ، وبدأت كما لو كانت جرعات متعاقبة ، متزايدة الكم ، من التطعيم بأمصال التحديث (القانون رقم ١٠ لسنة ١٩١١ ، ورقم ٤٩ لسنة ١٩٣٠ ، ورقم ٢٦ لسنة ١٩٣٦ ، والقانون الأخير رقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١) وفى الوقت نفسه ، محاولة متتابعة من «الدولة المدنية» لتقنين دور المؤسسة الدينية ، وتحديد وظائفها داخل العلاقات التى تشكل منها أبنية هذه الدولة وأجهزتها الإيديولوجية . وارتبط ذلك بإدخال العلم المدنى إلى المؤسسة الدينية فى إيقاع لافت . ولكن مع الإبقاء ، داخل «الجامع» الذى تحول إلى «جامعة» ، على مبدأ المجاوزة بين «الشرعية

والقانون» في إحدى الكليات ، وبين الطب والهندسة وأصول الدين ، في «الجامعة» التي استبدلت بها كان يسمى «الأهلية» و«العالمية» درجات الليسانس أو البكالوريوس والماجستير والدكتوراه ، وجمعت بين تخريج «عالم الدين» و «عالم الدنيا» جمعها بين «كفالة الأمن والطمأنينة وراحة النفس لكل الناس في الدنيا والآخرة» ، والعمل على «رقى الآداب وتقديم العلوم والفنون وخدمة المجتمع والأهداف القومية والإنسانية والقيم الروحية» ، فيما تنص المادة الثانية من قانون الأزهر الصادر عام ١٩٦١ .

وإذ سمح مبدأ المجاورة بالجمع بين الأصالة والمعاصرة في كليات جامعة الأزهر (ثمانى عشرة كلية للشريعة والقانون وأصول الدين والدعوة الإسلامية واللغة العربية والدراسات الإسلامية في مقابل ثلاث عشرة كلية للتجارة والعلوم والطب والصيدلة والدراسات الإنسانية والزراعة والهندسة واللغات والترجمة والتربية) ، حسب قانون ١٩٦١ ، فإنه جعل الأزهر تابعا لرئاسة الجمهورية ، وحدد هيئاته بأربع هيئات هي : المجلس الأعلى للأزهر ، ومجمع البحوث الإسلامية ، وجامعة الأزهر ، والمعاهد الأزهرية . وقرن وظيفة «مجمع البحوث الإسلامية» بالعمل على «تجديد الثقافة الإسلامية» ، وتجريدها من الفضول والشوائب وآثار التعصب السياسى والمذهبى ، وتجليتها في جوهرها الأصيل الخالص ، وتوسيع نطاق العلم بها لكل مستوى وفى كل بيئة ، وتحقيق التراث الإسلامى ونشره ، وبيان رأى فيما يجدر من مشكلات مذهبية أو اجتماعية تتعلق بالعقيدة ، وحمل تبعة الدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة .

وإذا كانت الصيغة التى تأسست بها بنية الأزهر الجديدة ، مع قانون

١٩٦١ ، حلاً ملائماً ، وقت صدور هذا القانون ، فإنها كانت محاولة للوصول بين الأصالة والمعاصرة ، وتحقيق فصل المقال فيما بين « عالم الدنيا » و « عالم الدين » من اتصال . وكانت هذه الصيغة استجابة للصيغة الواسعة التى قام عليها النظام التعليمى كله ، وقامت عليها أجهزة الثقافة التى أخذت تتشكل مع مشروع النهضة الذى حاولت تحقيقه الدولة القومية ، فى سياق إنشاء المجلس الأعلى للشئون الإسلامية (عام ١٩٦٠) وما تولى نشره من كتب بعنوان « دراسات فى الميثاق » و « الاشتراكية الإسلامية » و « مجتمعنا الجديد والشريعة الإسلامية » و « الاشتراكية العربية فى حدود الإسلام » و « الواقع العربى » و « أثر التشريع الإسلامى فى الوحدة العربية » و « الحرية عند العرب » . وإذا كان قانون تطوير الأزهر لعام ١٩٦١ سعى إلى أن يعمل الأزهر موازياً لمشروع الدولة القومية ، ومسانداً لها ، فإن الصيغة المعرفية التى قام عليها المشروع كانت تجاور بين المتقابلات مرة أخرى ، فتضع جامعة الأزهر الجديدة على طرف المتصل الذى ينتهى بجامعة القاهرة ، وذلك بالكيفية نفسها التى يتقابل بها « الدينى » و « المدنى » فى متصل الوصل .

ولكن يتقلب هذا الوصل ما بين مجاورة التآلف ، متصالحة الأطراف ، ومجاورة التنافر ، متعادية الأطراف ، حسب استجابة ثنائية المجاورة نفسها إلى الأبنية المولدة لها ، أو المغيرة لوظائفها . هكذا ، كانت مجاورة التآلف هى الثنائية السائدة ، مع صعود مشروع الدولة المدنية الحديثة ، منذ القرن التاسع عشر ، ضمن المد الصاعد لأحلام النهضة المقترنة بالاستقلال والحرية والعدل ، فتخلى نموذج الشيخ المجدد عن مفهومه التقليدى

للعلم ، ولم يعد فقيهاً للسلطان المستبد ، يبرر له الملك بالدين ، بل نقيضاً لطبائع الاستبداد ، وإماماً للأمة في نضالها ضد الظلم . ولم يعد هذا النموذج سلطة قمع في فهم النصوص الدينية . وأخذ يفصل بين تأويل الدين والنصوص الدينية ، ويؤمن ان التفسيرات الدينية متعددة بتعدد النظر إلى النصوص ، وأن اختلاف الأمة رحمة ، ولا يبيح لفرقة من الفرق أن تحتكر التفسير والتأويل والاجتهاد ، فالجميع مطالب بالاجتهاد الذى هو فريضة واجبة ، والعقول متساوية في ميزانه ما ظلت تمتلك أدواته ، ولكل مجتهد أجر في حالة الخطأ ، ورحمة الله واسعة تشرق على الجميع بلا تمييز . ومن ثم أصبح أنموذج الشيخ المجدد ، والمؤسسة التى يصلحها ، عاملاً على تأليف القلوب ، وإعمال العقول ، والحث على الاجتهاد ، بما يجعل من إعمال العقل شرطاً للتقدم ومبدأ للحرية ومنارة للعدل . وذلك ابتداء من الإمام محمد عبده بل من الشيخ حسن العطار ، وانتهاء بمن سار على دربهما المستنير .

ولكن مجاورة التآلف تحولت إلى مجاورة تنافر استجابة إلى شروط خارجية ، فتحولت المؤسسة الدينية التى يمثلها الأزهر عن منطق الحوار الذى جمع بين الشيخ الإمام وفرح أنطون ، واستبدلت بالحوار العقاب ، وبالمجادلة التى هى أحسن فرض ما تراه بالقمع . وكان ذلك بداية السلسلة التى افتتحت بالاستجابة القمعية إلى كتاب على عبد الرازق « الإسلام وأصول الحكم » (عام ١٩٢٥) وكتاب طه حسين « فى الشعر الجاهلى » (عام ١٩٢٦) مروراً بقضية « أولاد حارتنا » التى لم تنته (منذ أن نشرت فى حلقات فى جريدة الأهرام عام ١٩٥٩) مع عام ١٩٩١ الذى اختتم بالحكم الذى أصدرته

محكمة أمن الدولة الجزئية - طوارئ - في ديسمبر ١٩٩١ ، وقضى بالسجن
ثمانى سنوات على مؤلف كتاب وطابعه وموزعه .

أما كتاب على عبد الرازق فقد صدر فى السياق التاريخى الذى انقلب فيه
الملك فؤاد على دستور ١٩٢٣ ، وعلى حزب الوفد (بزعامة سعد زغلول)
الذى فاز فى الانتخابات بأغلبية ساحقة ، فى شهر فبراير ١٩٢٥ ، ضد
إرادة الملك الذى أصدر مرسوماً بحل البرلمان المنتخب فى اليوم المقرر
لافتتاحه . وفور صدور كتاب على عبد الرازق ، قامت هيئة كبار العلماء
بالأزهر باستدعاء المؤلف ، فى الثانى عشر من أغسطس من العام نفسه ،
بعد إيعاز من الديوان الملكى ، وحكمت بإجماع خمسة وعشرين عضواً
بإخراج على عبد الرازق من زمرة العلماء ، ومن ثم فصله من وظيفته فى
القضاء . وقد أصدر قرار الفصل من الوظيفة وزير الحقانية على ماهر .
وكان حظ طه حسين أفضل حالاً ، عند صدور كتابه فى العام التالى ، فلم
يكن حاصلاً على « العالمية » التى حصل عليها صديقه على عبد الرازق ،
فقد طرده الأزهر قبل ذلك بسنوات ، وأصبح موظفاً مدنياً فى الجامعة
المدنية . لكن تقدم الشيخ خليل حسنين الطالب بالقسم العالى بالأزهر ، فى
صباح الثلاثين من مايو ١٩٢٦ ببلاغ إلى النائب العام ، وتبعه فى الأسبوع
اللاحق خطاب من فضيلة شيخ الجامع الأزهر ، يبلغ به تقريراً رفعه علماء
الجامع الأزهر عن الكتاب طالباً اتخاذ الوسائل القانونية الفعالة ضد الطعن
على دين الدولة الرسمى ، وتقديم طه حسين إلى المحاكمة . وقد قام رئيس
نيابة مصر محمد نور بحفظ الأوراق ، إذ لم ير فيما فعله طه حسين طعناً فى
دين الدولة الرسمى . ولكن المعادين للتتوير اندفعوا فى هجوم عاصف على
طه حسين وأقرانه .

وكان ذلك في سياق تاريخي يتهياً لأن يبرز إلى الوجود جماعة الإخوان المسلمين ، في العام التالي مباشرة ، عام ١٩٢٧ ، في مدينة الإسمايلية ، قبل انتقالها إلى القاهرة ، وقبل مؤتمراتها الأولى التي أرست أصوليتها التي نقلت الصراع حول « الإسلام » من اجتهادات الفكر الديني إلى الساحة السياسية ، والتي تمسكت بالفكر السلفي ، ودعت إلى إحياء الخلافة وإقامة الدولة الإسلامية ، ورفضت التعددية الحزبية ، وآمنت بضرورة الجهاد لتحقيق أهداف الحركة ، وبوساطة القوة المسلحة ، ورفضت الحضارة الغربية بكل ما تقوم عليه من قيم ومبادئ عقلية ، ونظرت إلى كل نظام سياسي غير إسلامي بوصفه نظاماً مخالفاً لأبد من مقاومته بكل الوسائل .

وكانت الأبنية المولدة للسياق الذي انسربت فيه هذه الأصولية ، في موازاة حكومات الأقلية ، وفي تألف مع عدائها للديمقراطية وقمعها للحريات ، تعمل على ترسيخ تقاليد معينة ، معادية للتنوير ، هي نفسها التقاليد التي انتهت بأن يصدر وزير المعارف محمد حلمي عيسى باشا قراره المشهور بنقل طه حسين من الجامعة إلى وزارة المعارف في الثالث من مارس ١٩٣٢ . وكان ذلك هو القرار القمعي الثاني الذي تصدره حكومات الأقلية (وبعد سبع سنوات فحسب من قرار فصل علي عبد الرازق من وظيفته القضائية عام ١٩٢٥) . وبالطبع ، رفض طه حسين تنفيذ النقل التعسفي ، فصدر قرار بإحالة طه إلى الاستيداع ، واستقال رئيس الجامعة لطفى السيد احتجاجاً على تدخل الحكومة (حكومة صدقي) بالقمع في الجامعة المصرية ، وتهديد مبدأ حرية البحث العلمي واستقلال مؤسساته ، وتولى النواب الموالون لحكومة صدقي (حزب الشعب ؟ !) تكفير طه حسين الذي « اشتهر بين إخوانه بتلك النزعة اللادينية والآراء الشاذة » . وطالب بعضهم بحرق كتابي : « في

الشعر الجاهلي» (١٩٢٦) و«في الأدب الجاهلي» (١٩٢٧) . وكان ذلك في جلسة مجلس النواب التي انعقدت في الثامن والعشرين من مارس ١٩٣٢ . وظل طه حسين خارج الجامعة ، يتبناه حزب الوفد ، حزب الأغلبية المصرية ، ويرعاه بعد تحوله عن الأحرار الدستوريين ، إلى أن جاءت حكومة نسيم فأعيد إلى الجامعة في ديسمبر ١٩٣٤ .

وإذا كان الأمر مع نجيب محفوظ قد اقتصر على منع روايته من النشر في جمهورية مصر العربية ، فإن الأمر جاوز ذلك مع علاء حامد ، ففور إصدار « مجمع البحوث الإسلامية » قراره الخاص بهذه الرواية (الكتاب؟) قامت مباحث المصنفات الفنية بمصادرة الرواية ، وإلقاء القبض على المؤلف ، وتفتيش منزله ، وحبسه في سجن طرة . وقامت المصلحة الحكومية التي يعمل فيها بفصله من وظيفته . وأصدر قاضى محكمة أمن الدولة الجزئية - طوارئ - حكمه بالسجن على المؤلف والطابع والناشر جميعاً . ولم يوقف الأذى الذى كان يمكن أن يقع على نجيب محفوظ ، والذي لا يزال يتهدده ، ويمنع تفاقم الموقف في حالة علاء حامد ، إلا تدخل أعلى سلطة في الدولة لصالح الاستنارة في الحالتين . وذلك في سياق مناخ من علاقة مغايرة للعلاقة التي وصلت بين المؤسسة الأزهرية والديوان الملكى في منتصف العشرينيات .

ومهما يكن من أمر ، فإن المقارنة بين موقف المؤسسة الدينية التي كان يمثلها محمد عبده مفتى الديار المصرية ، في مطلع هذا القرن ، والمؤسسة نفسها في منتصف العشرينيات ، تؤكد أن الوعي العقلانى لنموذج الشيخ المجدد ، كالوعي العقلانى للأفندى التويرى ، يظل مشروطاً بعلاقات

اللحظة التاريخية التي تتجه ، فهو لا ينبثق في الفراغ ، ولا يزدهر إلا في اللحظة التي يتشكل بأنساقها ، بوصفه وعياً متولداً يجاوز حضور الفرد ، ويؤكد القيم المتجاوية في لحظة صعود الأمة في اندفاعها صوب أحلام الحرية والعدل والاستقلال . وإلى شيء من ذلك كان يقصد الإمام محمد عبده ، في حوارهِ مع فرح أنطون ، حين أكد أن الإسلام ليس ضد العلم ولا نقيضاً له ، وأن جمود المسلمين وتسلط طبائع الاستبداد هي التي أدت إلى اضطهاد العلم والعلماء . وإلى شيء من ذلك أيضاً ، قصد الكواكبي حين قرن العدا للعلم والعلماء بطبائع الاستبداد .

وكان ذلك وقت أن فَضَّ الأفغانى الاشتباك بين «السلطة الروحية» و«السلطة الزمنية» ، ووقت أن أكد عبد الرحمن الكواكبي ضرورة قيام «الدولة» على تدبير الحياة الدنيا ، وجعل الأديان «تحكم في الأخرى» . ووقت أن ذهب محمد عبده إلى أنه «ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة ، والدعوة إلى الخير ، والتنفير من الشر» ، وأن «لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله ، وعن رسوله من كلام رسوله ، بدون توسط أحد من سلف ولا خلف» . ولم يفعل على عبد الرزاق ، بعد ذلك ، سوى أن جمع هذه الخيوط ، وصنع منها لحمة كتابه «الإسلام وأصول الحكم» فهاجت المؤسسة الدينية ، وجعلت من نفسها «سلطة دينية» تمارس القمع ، واستجابت إلى الشروط الخارجية استجابة مغايرة عن الاستجابة الأولى للشيخ المجدد ، فأبرزت من ثنائية المجاورة النموذج المناقض الذي لم يفارق نقيضه في الثنائية قط ، والذي ظل يتبادل معه الموضع ، أو المكانة ، في آلية من آليات الاستجابة الشرطية إلى تغير علاقات الأبنية الخارجية .

وما أريد أن أصل إليه من ذلك كله ، وأؤكد عليه ، أن « التنوير » ليس إرادة فرد ، أو مزاج طليعة ، ولا يتواصل بصلابة أفراده في الدفاع عنه ، رغم أهمية ذلك ، أو المضي بمنطلقاته إلى نهايتها الطبيعية ، فنحاسب مفكره على تقاعسهم في مناقشة هذا « المحرّم » ، أو إنطاق هذا « المسكوت عنه » ، ولكنه حركة أمة ، وجانب من لحظة تاريخية ، ومكوّن من مكونات أبنية وعى اجتماعى لا يقوم في الفضاء ، بل يتفاعل مع علاقات اللحظة التاريخية ، ويتشكل بها بقدر ما يشكلها . ولذلك تختلف كل لحظة « تنويرية » عن غيرها ، حسب علاقات الزمان والمكان ، في الوقت الذى تشابه مع غيرها بالعناصر التكوينية الملازمة لكل فعل تنويرى .

■ ٤ ■

وهنا ، يمكن أن نعثر على ما يضيف إلى الإجابة عن السؤال : لماذا يتكس التنوير ؟ ولماذا لا يكتمل تراكمه ، فتنتقل منه إلى ما بعده ؟ إن التنوير مرحلة موجبة من مراحل تطور تاريخ الأمة ، لا بد أن تفضى إلى غيرها ، فنتقل من زمن التنوير إلى ما بعده من الأزمنة التى يبدأ تقدمها من الإضافات الكمية التى يراكمها التنوير ، ويتحول بها من مستوى التغيرات الكمية إلى مستوى التغيرات الكيفية . ولا يحدث ذلك إلا حين يكمل التنوير مهمته ، ويؤسس لقطيعة معرفية مع التقاليد السابقة عليه والمناقضة لطبيعته . وإذا كانت قضايا التنوير الأساسية تتصل بشائبة الدين والعلم ، والنظرة الإنسانية فى مقابل النظرة العرقية ، وإقامة الدولة المدنية الحديثة بدلاً من الدولة الدينية ، وإرساء مبادئ العقلانية محل الأصول النقلية ، وإزاحة الفكر السلفى بمفاهيم التقدم والتطور ، وتأسيس الحرية بمختلف

أبعادها ، وتأکید معانى العدالة بكل مستویاتها ، وتأسيس معانى المساواة فى الحقوق والواجبات بین أفراد المجتمع المدنى ، ذكوراً وإناثاً ، بغض النظر عن أديانهم ومعتقداتهم وأصولهم العرقية ، فإن هذه القضايا ظلت فى صيغها الثنائية التى لم تُحلّ تعارضاتها حلاً جذرياً ينفى صيغة معرفية بصيغة مناقضة ، فظلت الثنائيات قائمة ، تعوق بطبيعة بنيتها كل فعل جذرى من أفعال الوعى الضدى ، وتحيل ثوراته المعرفية إلى نزعة إصلاحية توفيقية . ولأن هذه النزعة تظل موزعة بین الأطراف المتقابلة للصيغ الثنائية ، فإنها لا تفارق الشروط الخارجية المؤلدة لها من ناحية ، والشروط الداخلية لبنيتها من ناحية ثانية . ولذلك كان الوصل بین الأطراف المتعارضة ، فى الصيغ الثنائية ، يتبدل من علاقة مجاورة أفقية إلى علاقة مجاورة رأسية ، فتتجلى الصيغ عن تراتب يعلو فيه طرف على آخر فى الأهمية ، حسب الشروط الخارجية ، أو يُستبدل طرف بغيره فى الهيمنة ، حسب الشروط الداخلية . وظلت الصيغ الثنائية ، والأمر كذلك ، صيغاً رجراجة ، تتعدل من خارجها أو داخلها ، لكن دون أن تنحل بها ينقض علاقات بنيتها ، إذ لا يصل التغير الواقع فيها ، أو الواقع عليها ، إلى التراكم الذى ينقلنا من المستوى الكمى إلى المستوى الكيفى ، فتتغير علاقات البنية ، بل ظلت العلاقات كما هى ، تسقط المجاورة الأفقية على التراتب الرأسى ، بما يجعل حركة التنوير نفسها تابعة لحركة الخارج ، سلباً أو إيجاباً ، من منظور مغايرة التراتب بین الأطراف الثنائية ، وبما يجعل الحركة نفسها مقيدة بعلاقات بنيتها الداخلية ، من منظور مراوحة الهيمنة بین الأطراف .

وإذا ركزنا على الصلة بین متغيرات التنوير ومتغيرات اللحظة التاريخية

المؤلدة له ، والموازية لحركته ، فمن السير ملاحظة أن حركة التنوير ينقطع تواصلها في اللحظات التي يتحول فيها الاستقلال إلى تبعية ، وتزدوج فيها التبعية مع الاتباع ، أو يغدو الاتباع وجهاً آخر لغياب الحرية السياسية أو غياب العدل بمعناه الاجتماعي . ويحدث ذلك ، بالمثل ، حين ترتبك العلاقة بالآخر فيغدو التضاد العقلي (المنظور على الإعجاب والنفور) إزاء هذا الآخر وجهاً مغايراً من التضاد العقلي إزاء ماضى الأنا ، بما يعوق حركة الوعي النقدي في تجاوز نفسه بنقد غيره ، وتجاوز اتباعه وتبعيته بتأكيد استقلاله في اللحظة الذاتية لإبداعه .

في هذه الحالات ، ينقطع الصعود في مدارج التقدم ، وينقلب الترقى إلى انحدار ، ويبدو كما لو كنا في « محلك سر » على أفضل تقدير ، أو نتراجع أو ننحدر على أسوأ تقدير . ونعود إلى ما قبل قاسم أمين في تصور « المرأة الجديدة » ، وإلى ما قبل محمد عبده في فهم الاجتهاد واحترام روح العلم والترحيب بمنجزاته ، وإلى ما قبل رفاة الطهطاوى في حديثه عن العدل والتقدم والحرية التي هي من موجبات العقول ، من حيث هي عقول . وبدل « المرأة الجديدة » التي تطلع إليها قاسم أمين نتطلع إلى نموذج مناقض ، وتستبدل بفتاوى الإمام محمد عبده عن المرأة فتاوى أبى الأعلى المودودى عن « الحجاب » . وبعد أن كنا نقرأ لرفاعة الطهطاوى ، فى أواخر القرن التاسع عشر ، قوله :

إن وقوع « اللخبطة » بالنسبة لعفة النساء لا يأتى من كشفهن أو سترهن ، بل منشأ ذلك التربية الجيدة والتعود على محبة واحد دون غيره ، وعدم التشريك فى المحبة والالتام بين الزوجين .

وبعد أن وصلت المرأة إلى درجة من التقدم في تحقيق أدوارها الاجتماعية ، فأصبحت تشارك الرجل مختلف شئون الحياة الاجتماعية ، ابتداء من إدارة الدولة وانتهاء بإدارة حياتها الشخصية ، أخذنا نقرأ لأضداد رفاعة الطهطاوى ، فى أواخر القرن العشرين ، كما لو كنا على وشك أن نستبدل بفتاوى محمد عبده مفتى الديار المصرية فتاوى سماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز ، الرئيس العام لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد فى المملكة العربية السعودية ، فنقرأ له ، فيما أملاه عن « الحجاب والسفور » :

«إن الدعوة إلى نزول المرأة للعمل فى ميدان الرجال المؤدى إلى الاختلاط سواء كان ذلك على جهة التصريح أو التلويح ، بحجة أن ذلك من مقتضيات العصر ومتطلبات الحضارة ، أمر خطير جداً له تبعاته الخطيرة وثمراته المرة وعواقبه الوخيمة ، رغم مصادمته للنصوص الشرعية التى تأمر المرأة بالقرار فى بيتها والقيام بالأعمال التى تخصها فى بيتها ونحوه . ومن أراد أن يعرف عن كذب ما جنأه الاختلاط من المفاصد التى لا تحصى فليُنظر إلى تلك المجتمعات التى وقعت فى هذا البلاء العظيم اختياراً أو اضطراراً . . . وإخراج المرأة من بيتها الذى هو مملكتها ومنطلقها الحيوى فى هذه الحياة إخراج لها عما تقتضيه فطرتها وطبيعتها التى جبلها الله عليها » .

هذا الاستبدال نفسه تنطوى آليات خطابه على ما ينقلب بتقنيات الحوار إلى تقنيات القمع ، وعلى ما يقوم بتغيير مواقع الأطراف المتعارضة داخل الصيغ الثنائية . وعندئذ ، تسقط علاقة التراتب حضورها القمعى على علاقة المجاورة ، فيعلو من يتحدث باسم النقل على من يتحدث باسم

العقل ، ومن يتحدث باسم الدين على من يتحدث باسم العلم ، ومن يحتكم إلى السلف في الماضي على من يتطلع إلى التقدم في المستقبل . ويعلو الرجل على المرأة ، والمسلم على غير المسلم ، والعربي على الأجنبي ، والاتباع على الإبداع ، والإملاء على الحوار ، والتصديق على الشك ، والتسليم على انشغال ، ويتراجع كل ما حققه الطهطاوى والأفغانى ومحمد عبده والكواكبي ومحمد فريد وجدى في جانب ، وما حاول فرح أنطون وقاسم أمين وشبلى شميل وإسماعيل مظهر تأسيسه في جانب ثان . وبدل أن نمضى إلى ما بعد التنوير، نبذل جهدنا في التمسك بما بقى منه قبل أن يضيع في ظلمة التقليد، ونذكرُ غيرنا تذكير الملهوف بـماضيه ، كأننا ذلك التاجر الذى يفتش في دفاتره القديمة ، حين تفلس تجارته ، ولكن دون أن يتبه هذا التاجر إلى أن بذرة البوار كامنة في علاقات إنتاج بضاعته منذ البداية .

محنة التنوير(*)

المؤكد أن أجيال التنوير المتلاحقة قد تواصل جهدها ولم يتوقف عطاؤها، منذ بداية النهضة إلى نهاية الأربعينيات . صحيح أن حركة التنوير كانت تتأثر بحركة المجتمع السياسية ، في قلبها بين « طبائع الاستبداد » ، ولكنها كانت تستغل الفترات القليلة ، القصيرة ، التي تولت فيها الوزارات الدستورية الحكم ، والانفراجة الليبرالية المصاحبة لهذه الفترات ، في تأسيس قواعدها ، وتأسيس مبادئها ، وإشاعة أفكارها ، بواسطة مؤسسات التعليم وأدوات الاتصال المتاحة وأجهزة الثقافة الموازية .

وصحيح أن مد هذه الحركة قد اصطدام بأزمة كتابي على عبد الرازق وطه حسين في العشرينيات ، وبالمؤسسة الدينية الرسمية التي فرضت سلطة رقابة ، والمجموعات الدينية المعادية للتنوير التي أصبحت جماعة الإخوان المسلمين طليعة لها منذ انتقال الجماعة إلى القاهرة عام ١٩٣٢ ؛ كما اصطدم هذا المدّ بما أشاعته دكتاتوريات الحكومات الانقلابية للأقلية السياسية (وزارات: زيور وحزب « الاتحاد » ، ومحمد محمود و « اليد الحديدية » ، وإبراهيم عبد الهادي ، وصدقي و « حزب الشعب ») من حجر على الحريات ، وتعطيل للدستور ، وتزييف للانتخابات ، وفصل موظفي

(*) إيداع ، القاهرة ، يونيو ١٩٩٢ .

الدولة بسبب آرائهم الفكرية وانتفاءاتهم السياسية . وفي عهود هذه الحكومات تم تدريب أجهزة الشرطة على تزيف الانتخابات ، وفُصل على عبد الرازق من القضاء (أيام ديكتاتورية زيور) وطه حسين من الجامعة (أيام ديكتاتورية صدقي) ، فتأسست تقاليد التدخل في سلطة القضاء ومؤسسات البحث العلمى . وكان فصل أستاذ جامعى واحد (فى عهد صدقى) بذرة لفصل ما يربو على مائة أستاذ جامعى (ما بين أزمة الديمقراطية الأولى فى خمسينيات عبد الناصر ، وأزمتها الأخيرة فى مطلع ثمانينيات السادات) . وكان فصل قاض واحد مقدمة لمذبحة القضاء (أيام عبد الناصر) . يضاف إلى تلك ، أخيرا ، اصطدام أجيال التنوير بهزائم الليبرالية المصرية ، وتراجعها فى الثلاثينيات والأربعينيات ، بسبب الأزمات الاقتصادية ، وضعف التجربة السياسية الممزقة بين القصر والاحتلال البريطانى .

ومن المؤكد أن ذلك كله كان يعرقل مسار حركة التنوير ويؤسس شروطا خارجية معادية ، تكبح جماحها ، وتقيد انطلاقها ، على نحو بدا معه التنويريون كما لو كانوا قد أخذوا فى التراجع منذ الثلاثينيات ، واستجابوا إلى ضغط المؤسسات التقليدية ، منذ توقيع معاهدة ١٩٣٦ ، فأخذ هيكल يكتب عن « حياة محمد » ، وتحول العقاد من « ترجمة شيطان » إلى العبقريات الإسلامية ، وركز طه حسين على هامش السيرة النبوية ، كما لو كانوا حريصين على إثبات إسلامهم إزاء مناخ معاد ، يشكك فى معتقداتهم ، وذلك فى سياق غير بعيد عن السياق الذى دفع طه حسين إلى الكتابة الرمزية (الأليجورية) مراوغة للقيد السياسى المفروض من الخارج .

ومع ذلك ، فإن حركة التنوير ظلت مستمرة ، وظل اندفاعها متصلا .
م يتوقف بحثها عن أدوات جديدة ، وارتداد آفاق واعدة . وقبل
ثلاثينيات ، وجد على عبد الرازق وطه حسين من دافع عنها . وتكاثفت
لائع التنوير كلها لحماية حق المفكر في التعبير عن أفكاره . واستقال لطفى
سيد رئيس الجامعة المصرية في أوائل الثلاثينيات ، احتجاجا على نقل
مستأذ واحد فحسب من أساتذتها ، واحتضن الوفد (الممثل الشرعى للأمة
، ذلك الزمان) الأستاذ المطرود طه حسين ، وفتح له مصطفى النحاس
جرائد الوفد ومجلاته ليكتب فيها ، ويغدو عميدا للأدب العربى كله بعد أن
كان عميدا لكلية واحدة ، ويحاضر فى كل مكان بعد أن كان يحاضر فى
مدرجات الجامعة وحدها ، ولا يتوقف عن مهاجمة الوزارة التى طردته ، دون
أن تستطيع له هذه الوزارة شيئا ، ولا يكف عن الهجوم على وزير التقاليد
محمد حلمى عيسى باشا الذى أغلق معهد التمثيل وعارض اندفاعه
التنوير . ولم تنقضى ثلاث سنوات إلا وقد سقطت الوزارة التى أخرجت طه
حسين من الجامعة ، وذهب الوزير الذى أصدر القرار إلى غياهب
النسيان ، وعاد طه حسين إلى جامعته محمولا على أكتاف طلابه ، يستعد
لدخول معركته الكبرى ، معركة مستقبل الثقافة فى مصر كلها ، حيث يشر
بالعدالة فى توزيع المعرفة ، فى موازنة العدالة فى توزيع فائض الثروة على «
المعذيين فى الأرض » ليجعل العلم والثقافة كالماء والهواء حقا لكل مواطن ،
بغض النظر عن وضعه الطبقي أو معتقده الفكرى أو الدينى ، فقد أدرك طه
حسين أنه لا تنوير حقيقيا إلا بعد محو الأمية عن الشعب كله ، ولا عدل
حقيقيا إلا بعد محو الأمية عن الشعب كله ، ولا عدل حقيقيا إلا بأن يعرف
المستظلون بشجرة البؤس حقيقة « جنة الشوك » التى يعيشون فيها ،

ولا استقلال حقيقيا إلا بمشروع ثقافى شامل تستند إليه الأمة كلها فى تطلعها إلى المستقبل . ومن هنا كان كتابه « مستقبل الثقافة فى مصر » الثمرة الأخيرة لمشروعات التنوير .

وفى جهد مواز لجهد طه حسين ، ظل دعاة التفسير العلمى للكون والمتأثرون بالداروينية والرياضيات الحديثة والتجريبية يواصلون كتاباتهم . واتصل التجريب فى الآداب والفنون ، وظلت الطليعية مستمرة فى الفكر والإبداع . وتفاعلت أفكار التنوير مع الأفكار الموازية ، فى صيغها الليبرالية، أو المناقضة . وظل الحوار متصلا بين الأجيال المتعاقبة ، والاتجاهات المتغيرة، إلى أن انقطع الحوار كله ، وتحول مجراه فى أعقاب الحرب العالمية الثانية ، وظهور دولة المشروع القومى بأحلامها عن الحرية والوحدة والاشتراكية .

وكانت أزمة الديمقراطية التى تفجرت فى بداية ثورة يوليو (مارس ١٩٥٤) مؤشرا على التحول من مشروع الحلم الليبرالى ، إلى تطبيق واقع الدولة التسلطية للمشروع القومى ، ومن ثم الانتقال من صيغة التعدد إلى صيغة الوحدة ، ومن مبدأ الاختلاف إلى مبدأ الإجماع الذى أكدته « فلسفة الثورة » فى بواكيرها ، حين أعلن عبد الناصر أن « الثورة السياسية تتطلب لنجاحها وحدة جميع عناصر الأزمة » ، وحين فهمت هذه « الوحدة » بوصفها نقيضا للتعدد والتنوع والاختلاف ، إلغاء للصراع والحوار ، دغما للصوت الواحد الذى تنطقه النخبة العسكرية الحاكمة ، بوصفها المعبر الوحيد عن « وحدة جميع الأمة » .

وفى الانفراجة القصيرة للديموقراطية التى تخللت هذه الأزمة كان محمد

مندور (١٩٠٧ - ١٩٦٥) يصوغ آماله في الثورة الوليدة ، ويرجو لها أن تحقق أحلامه عن « الجمهورية الاشتراكية » وكان يؤكد (فيما كتبه في جريدة الجمهورية ما بين فبراير ومارس ١٩٥٤) أن معنى « الجمهورية » يفيد تركيز السلطات بين يدي الشعب ، وأنه عن هذا الأصل يتفرع الكثير من المبادئ الديمقراطية ، وفي طليعتها إياحة جميع الحريات للمواطنين إلا ما تقضيه ضرورة حماية تلك الحريات ذاتها وتوفيرها لجميع المواطنين ، كحظر استخدام العنف في إملاء رأى . وكان لويس عوض (١٩١٥ - ١٩٩٠) يحلم بمعشوقتيه « السمرء والحمراء » (في جريدة « الجمهورية » نفسها) ويقسم بحق العقل الذى يَغْلُ كل شىء حتى نفسه ، بأن الشعب لابد أن ينال حقوقه المادية والمعنوية . ويشر بها أطلق عليه « الإنسانية الجديدة » التى تجاوز كل النقائص ، وتحقق كل الأمنى ، وتتيح الإجابة عن السؤال الذى يقول :

« كم مرة دخل المجاهدون الأحرار بنك الحرية (السجن) وأخرجوا للصراف (وزير الداخلية) صكاً عزيزاً يحفظونه في حافظتهم عن ظهر قلب (المادة كذا من الدستور) فهز الصراف كفيه وقال : هذا شيك بلا رصيد . . هذه قصاصة ورق ؟ » .

وإذا كان محمد مندور قد أجبر على أن يترك تاريخه السياسى ، الوفدى ، وينسى أحلامه البرلمانية ، بعد أن وضع في القوائم السوداء ، فإن لويس عوض سرعان ما وجد الإجابة عن سؤاله ، خصوصاً بعد أن اكتشف أن الشيك الذى يحمله بلا رصيد هو الآخر ، فاضطر إلى مغادرة جريدة « الجمهورية » التى كان يكتب فيها ، بعد أحداث الخامس والعشرين من مارس ١٩٥٤ . وسرعان ما لحقه قرار الطرد من الجامعة ، فأصبح بلا

عمل . وفارق منصبه رئيسا لقسم اللغة الإنجليزية ، في كلية الآداب جامعة القاهرة ، الكلية التي أوصى لها بكل ما يملك من كتب وتسجيلات ووثائق بعد وفاته ، رغم أنه لم يعد إليها منذ أن صدر قرارا طرده منها . وكان ذلك ، حين أصدر مجلس قيادة الثورة (العسكري) قرارا بفصل نحو خمسين أستاذا ومدرسا من الجامعة المصرية ، في التاسع عشر من سبتمبر ١٩٥٤ ، في قائمة واحدة ، ضمت لويس عوض وعبد العظيم أنيس ومحمود أمين العالم وعبد المنعم الشرقاوي وفوزي منصور وعبد المنعم خربوش وغيرهم من الذين كان فصلهم تأديبا لغيرهم . وقد صدق مجلس الوزراء (المدني ؟) على القرار في الحادي والعشرين من سبتمبر ١٩٥٤ ، أي بعد يومين من اتخاذ مجلس قيادة الثورة قراره التاريخي . وبدأت المتتالية الصاعدة من تراجيديا فصل المثقفين من أعمالهم ، أو إلقائهم في السجون ، أو تأديبهم بالعقاب الذي مارسه الأزهر في الفترة نفسها على أحد أساتذته ، بعد أقل من عام على فصل أساتذة الجامعات المصرية ، وذلك حين اجتهد هذا الأستاذ اجتهدا خالف فيه إجماع غيره من مشايخ الأزهر ، فصدر القرار بمحاكمته وعقابه . واضطر طه حسين إلى أن يكتب عن « حق الخطأ » (في جريدة « الجمهورية » منذ السادس من يونيو ١٩٥٥) قائلا :

« لابد أن يعود علماء المسلمين في الأزهر إلى قصد السبيل بعد أن جار بهم السلطان عنه ، واستحبَّ فريق منهم هذا الجور في وقت من الأوقات . فليس لعلماء الإسلام حق أن يحاكموا مسلما أو يعاقبوه لأنه اجتهد رأيه فأخطأ أو أصاب ، ذلك أن الإسلام لا يعرف الإكليروس . ولا يعرف هذه السلطة الدينية العليا التي يستأثر بها فريق من رجال الدين . فيحكمون بإيمان هذا الرجل

وكفر ذاك . وقد عاش المسلمون قرونا قبل أن يوجد الأزهر الشريف ، فلم يعرفوا هيئة تحاكم الناس على الاجتهاد في الرأي ، وهم قد كرهوا من الخليفة المهدي تتبعه للزنادقة ، وإسرافه في هذا التبع ، وأخذ بعض الناس بالنسبة ، وقتله بالظنة ، وهم كرهوا كذلك إسراف المأمون حين أراد أن يحمل الناس على الإيمان بخلق القرآن ، وحين امتحن بذلك جماعة من أخصر المسلمين .

هل كان طه حسين يتحدث عن إدارة الأزهر وحدها في ذلك ؟ أم أنه جعل الحديث عنها إشارة إلى ما فعله « مجلس قيادة الثورة » قبلها بأشهر معدودة ، حين فصل أساتذة الجامعة المؤيدين للديموقراطية في التاسع عشر من سبتمبر ١٩٥٤ ؟ أغلب الظن أن طه حسين الذي أجبر على الصمت ، إزاء قرارات سبتمبر ١٩٥٤ ، وجد فيما فعله الأزهر بأحد أساتذته متنفسا للتعبير عما فعلته « الصفوة العسكرية الحاكمة » بالكثير من أبنائه وتلامذته . ويدعم هذا الفهم أن تهمة « الخروج على الإجماع » واحدة في الحالين ، تصل ما يمكن تسميته بالأصولية « العسكرية » لمجلس قيادة الثورة بالأصولية الاعتقادية للمؤسسة الأزهرية ، فقد عاقب مجلس قيادة الثورة معارضي الخارجين على « الإجماع » الذي حاول فرضه على كل طوائف الأمة ، وعاقبت المؤسسة الأزهرية أستاذاً خرج على « الإجماع » الذي حاولت فرضه على كل مشايخها . والنتيجة الملازمة لهذا العقاب ، في الحالين ، هي القمع الذي يجعل من يقع عليه العقاب مثالا لغيره ، من الذين « قد تحدثهم نفوسهم بأن الله قد خلقهم أحرارا ووهبهم عقولا ، وأمرهم أن يتفكروا ويتدبروا ، ويعملوا عن تفكر لا عن محاكاة وتقليد » .

ويزيد طه حسين هذه النتيجة المرتبطة بالقمع بياناً ، في حال الأزهر ،
فيقول في مقال لاحق :

« وقد أصبح ذلك الأستاذ بالفعل نكالا لزملائه من رجال
الأزهر، فلن يحاول بعد اليوم واحد منهم أن يفكر أو أن يكتب أو
أن ينشر رأياً في أمر من أمور الدين ، حتى يحسب لمحاكمة
الأزهر وعقابه حساباً أى حساب . سيفكر الأزهريون إذن في
سطوة الناس قبل أن يفكروا في سطوة الله ، وفي عقاب الناس
وثوابهم قبل أن يفكروا في ثواب الله وعقابه . . . وكذلك يفرض
التقليد على الأزهرين فرضاً وبغريهم خوف الفتنة بالتورط في
الفتنة . وأي فتنة أشد نكراً وأقبح في حياة الناس أثراً من أن
يعتقد الإنسان أنه يرى الحق ثم يكتمه عن الناس ، ومن أن
يعتقد الإنسان أنه يرى الباطل ثم لا يحذر الناس منه ولا يصددهم
عنه ، وإنما يخلى بينهم وبين ما هم فيه غير حافل بعواقب هذا
التقصير في ذات الله والتفريط في جنبه ، لا لشيء إلا لأنه
يخشى أن يقدم للمحاكمة أو يؤخذ بالعقاب » .

ويمضى طه حسين موضحاً أن هذا كله يقع في القرن العشرين ، وفي
عهد يعتقد فيه المصريون أنهم قد تخففوا من أثقال الماضي وأوزاره ، وتحرروا
من قيود الماضي وأغلاله ، وتهيئوا لاستقبال حياة جديدة تقدر فيها كرامة
الناس أفراداً وجماعات ، لا يحملون على غير ما يريدون ولا يعاقبون على
الخطأ الذي لا يعاقب الله عليه . ويؤكد طه حسين أن خطر ذلك عظيم ،
يجاوز أستاذ الأزهر والأمور الدينية إلى الأساتذة جميعاً والأمور المدنية ،
ويتنقل من الكبار إلى الشباب الذين لابد أن ينسرب القمع إلى أفئدتهم
ويتعدى بهم إلى التقليد والمحافظة ، دون الاجتهاد وإعمال العقل ، والله لا

يجب التقليد في أمور الدين ولا أمور الدنيا ، فيما يقول طه حسين ، لأنه جلّ وعزّ لم يمنح الناس عقولهم عبثاً ، ولم يكلفهم التدبر والتفكر إلا وهو يعلم أنهم بطبيعتهم معرضون للخطأ والصواب حين يتفكرون ويتدبرون . ويختتم طه حسين مقاله بأن يتوجه إلى الحكومة بقوله :

«لتصدقني الحكومة أن عليها للدين وللناس واجبا ، وأنها تسرف على نفسها وعلى الناس إذا قصّرت أو تأخرت في أداء هذا الواجب ، وهو أن تحمي الناس من المحاكمة على آرائهم في العلم والدين ، ومن عقابهم على الخطأ في العلم والدين أيضاً ،

وأحسب أن الإشارة واضحة ، من حيث ردّ قمع المؤسسة الدينية (الأزهرية) على قمع المؤسسات المدنية (العسكرية) في علاقة من علاقات المجاورة ، التي يسقط فيها كل طرف دلالة على ما يجاوره ، وذلك في فعل من أفعال الاحتجاج على القمع الذي أصبح لازمة من لوازم « الدولة السلطوية » .

٢-

وما أقصد إليه بالدولة السلطوية لا يختلف عن الذي قصد إليه خلدون النقيب في كتابه المتميز « المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية » ، ودراسته التأسيسية عن « الأصول الاجتماعية للدولة السلطوية في المشرق العربي » ، فالدولة السلطوية هي الشكل الحديث والمعاصر من الدولة المستبدة القديمة ، فهي الدولة التي تسعى إلى تحقيق الاحتكاك الفعال لمصادر القوة والسلطة في المجتمع لصالح الطبقة أو النخبة الحاكمة . ولكن تتميز عن مثيلتها القديمة بثلاث خصائص جديدة . أولاها أن الدولة

السلطوية تحقق احتكار السلطة عن طريق اختراق المجتمع المدني وتحويل مؤسساته إلى تنظيمات تضامنية تعمل بوصفها امتدادا لأجهزة الدولة . وثانيها أن هذه الدولة تخترق النظام الاقتصادي وتلحقه بها ، سواء عن طريق التأميم أو توسيع القطاع العام والهيمنة البيروقراطية على الحياة الاقتصادية . ولم يُفَضْ ذلك إلى الاشتراكية كما حلم البعض بل أفضى إلى رأسمالية الدولة التابعة التي قامت بالاستيلاء على الفائض الاجتماعى وفائض القيمة بدل الرأسماليين الأفراد ، وعلى نحو خضعت معه هذه الدولة إلى تقلبات السوق الرأسمالى العالمى فى أسباب معاشها، وظلت طرفا فى علاقات اقتصادية وسياسية غير متكافئة مع دول العالم الكبرى . وثالثة هذه الخصائص أن شرعية نظام الحكم فى الدولة السلطوية يقوم على استعمال العنف والإرهاب أكثر من الاعتماد على الشرعية التقليدية . ولذلك يقترن النظام السياسى للدولة السلطوية بعدم وجود انتخابات لها معنى ، أو عدم وجود تنظيمات مستقلة عن الدولة ، وعدم وجود دساتير فاعلة ، أو إلغاء الدساتير، أو تعليقها، أو تأجيل العمل بها ، وتجميد الحقوق المدنية، أو تعليقها، وتحويل نسبة عالية من الدخل القومى إلى الإنفاق على الأجهزة القمعية لهذه الدولة .

ويمكن أن نضيف إلى هذه الخصائص خاصية رابعة ، تتصل بإيديولوجيا هذه الدولة ، من حيث ما ترسخه فى وعى من تتوجه إليهم برسائلها الإيديولوجية ، من تأكيد لمعنى « الإجماع » الذى يستند إلى ما تراه النخبة الحاكمة ، وإقرار معنى « اليقين » الملازم لآراء هذه النخبة ، وإلحاح على « مركزية القيادة » التى تدور حول شخص الزعيم الملهم ، والتضحية

مبادئ « الحرية » في سبيل قواعد « الوحدة » ، وتأسيس التراتب الهرمى بين القيادات والمؤسسات بوصفه الوجه الآخر للتراتب العسكرى ، ومن ثم إلزام المرءوس بالطاعة المطلقة للرئيس ، فى كل مستويات العلاقات الاجتماعية والسياسية ، بالمعنى الذى يؤسس « البطيركية » فى المجتمع كله .

هذه الخاصية الأخيرة ، من حيث علاقتها ببقية الخصائص ، هى التى أسهمت ، منذ البداية ، فى صنع الأزمة التى ميزت علاقة ثورة يوليو بالثقفين ، وأكدت توتر النقائص الذى عاق الامتزاج بين ما أسماه محمد حسنين هيكل (فى كتابه « أزمة المثقفين » ١٩٦١) « قوة الدفع الثورى » أى النخبة العسكرية الحاكمة من ناحية و « المثقفين » من ناحية مقابلة ، إذ لم تنظر النخبة العسكرية إلى المثقفين بوصفهم مشاركين فى صنع القرار ، منذ البداية ، بل بوصفهم خبراء فنيين (تكنوقراط) أو موظفين لا عمل لهم سوى القيام بما توكله إليهم « النخبة » التى تحتكر آليات السلطة وأجهزاتها .

ولم يكن من قبيل المصادفة ، والأمر كذلك ، أن تصطدام « قوة الدفع الثورى » بمجموعات المثقفين المعارضين لها ، منذ البداية ، وأن تقوم الأجهزة القمعية لهذه القوة بتنفيذ ما يتطلبه مبدأ « الإجماع » من عضف بالخارجين عليه ، تحقيقا لتركيز « السلطة » أو « احتكارها » من ناحية ، وإلغاء لمبدأ « الاختلاف » أو « التعدد » من ناحية ثانية . وبدأ الأمر بحل الأحزاب ومصادرة أموالها عام ١٩٥٣ ، وحظر نشاط الإخوان المسلمين عام ١٩٥٤ ، واعتقال المعارضين فى موجات متعاقبة ، تخللت السنوات ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٩ ، ١٩٦٥ . إلخ . وفى هذه الموجات تساقط ضحايا القمع

وشهداؤه من الذين صدر عليهم الحكم بالإعدام ، أو الذين ماتوا نتيجة التعذيب في المعتقلات ، من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار ، بعدالة قمعية لم تميز اتجاهها عن اتجاه ، وعنق قاهر لم يسبق له نظير في تاريخ المجتمع المدني الحديث في مصر .

ولم يقتصر الأمر على ما قامت به « قوة الدفع الثوري » التي كانت وراء الدولة السلطوية الناصرية ، فقد تعدى ذلك إلى غيرها من الدول السلطوية التي انبثقت مع تيار المد القومي والتحرر الوطني ، واتخذت صيغا «بعثية» أو « ناصرية » ، أو صيغا موازية لم تخل من معنى التسلط . وفي موازاة المد القومي ، وتحقق الأحلام القومية ، تولد لدى مثقفي المشروع القومي نفسه شعور متناقض ، ينطوي على الرضى بما أنجزته دولة المشروع من تحرير للوطن ، وعلى السخط بسبب ما لم تحققه من تحرير للمواطن . أما مثقفو الاتجاهات المغايرة فقد أجبروا على الصمت ، أو الكتابة الرمزية التي هي نوع آخر من الصمت . ولم ينبج أحد من الاعتقال أو الإيقاف أو الفصل التعسفي ، أو غير ذلك من أشكال القمع الذي تعددت هيئاته .

وارتفع مد الكتابة الرمزية لمراوغة أشكال القمع ، فلا بد للمصدر أن ينفث ، منذ أن كتب يحيى حقي « صح النوم » ، ليحذر من سطوة «الأستاذ» ، وكتب صلاح عبد الصبور عن عودة ذى الوجه الكئيب ، بعد أزمة الديمقراطية الأولى عام ١٩٥٤ . وأخذت مؤسسات الإبداع الفكرى والفنى تعمل في سياق مختلف ، بعد أن اخترقها الدولة بإعادة تنظيمها واحتكارها بالكامل ، وذلك ليتقبل مبدأ « الإجماع » من « قوة الدفع الثوري » إلى مختلف قوى الفكر ، ومن مؤسسة السلطة إلى مؤسسات العلم والثقافة

والتعليم والإعلام ، فدخل الفكر والعلم والثقافة والإبداع مرحلة مغايرة .
وأصبح على الجميع أن ينصاعوا إلى « الأستاذ » الذى رمز إليه « بجي حقى »
فى « صبح النوم » ، والذى تنتهى به الرواية وهو يقف مهيباً ، صامتاً « وقفة
الجندى الصارم » ويمد يده إلى الراوى قائلاً : « إنى أنتظر منك أن تقوم
بواجبك » . وذلك بعد أن فاجأ الأستاذ هذا الراوى بقوله :

« سَتَذَكَّرْتَنِي - وهل أنا غافل ؟! - بالتسامح والانتباه لحقوق
الفرد كإنسان حتى قبل أن يكون حجراً مسخراً فى بناء المجتمع ،
والتفريق بين إيمانك بأن رأيك صواب ، وبين إيمانك بأنه كل
الصواب ، وأن الإخلاص وصواب الرأى توءمان ولكنها توءمان
غير ملتصقين » .

ولكن الحقيقة أن « الأستاذ » غفل عن الذى حاول أن يذكره به « المثقف »
المتخفى وراء قناع الراوى فى « صبح النوم » ، وكل الأقنعة المماثلة ، وظلت
« قوة الدفع الثورى » فى مسارها الذى ناقض هدفها ، وسلبها طاقتها ،
وصدم التنوير ، وحال دون اندفاعه الطبيعى إلى مصبه الذى قصد إليه منذ
بدايته .

ـ ٣ ـ

وعندئذ ، بدأت محنة التنوير ، ودخل زمن انحساره وبدا كما لو كان
يتخذ مساراً هابطاً ، استجابة إلى ما وقع فى محيطه الخارجى ، حين استبدل
الصوت الواحد بالأصوات المتعددة ، ولغة الاتهام بلغة الحوار ، وأهل الثقة
بأهل الخبرة ، والضابط بالعالم ، والزعيم الأوحى بالمفكرين ، والمهيب الركن
بالمنظرين ، والفرد بمجموع الأمة ، والحزب الواحد بالأحزاب المتعددة ،

والأحكام العرفية بالأحكام الدستورية ، والقاضى العسكرى بالقاضى الطبيعى ، والوشاية السرية بالاختلاف المعلن . وبدأت ، منذ أزمة مارس ١٩٥٤ ، مآثرة القرارات التاريخية التى طردت العشرات من أساتذة الجامعة المصرية ، فلم يتحرك رؤساء الجامعات (المعينون بقرار) ، أو يتذكروا ما فعله سلفهم الجليل لطفى السيد ، ودون أن تحتج مجالس الكليات ، أو يكتب أعضاؤها معبرين عن آرائهم . وهى القرارات نفسها التى طردت كتاب الصحافة من صحفهم ، والقضاة من مناصبهم ، والكتاب من وظائفهم ، دون أن يجرؤ أحد على الاحتجاج ، وأغلقت الصحف والمجلات المعارضة ، وحجزت حرية إصدار الصحافة إلا على من يملك السلطة ، وألقت فى المعتقلات بالمبدعين والمفكرين من كل الاتجاهات ، فأصبحت أبوابها مفتوحة كالجرح الذى لا يلتئم فى صدر الأمة . والعنف مشرع كالسيف المسلط ، يفضى إلى الموت الفعلى أو الخوف ، فيغدو «الوطن الجمر» سجنا يتهدد الجميع بالاتهام المنسرب فى الهواء .

ولا يستطيع أحد أن ينفى الإيجابيات الكبرى التى حققتها دولة المشروع القومى فى جوانبها التى ارتبطت بتحقيق استقلال الوطن من الاستعمار التقليدى ، وتحرير الفلاح من ظلم الملاك الكبار ، والعمل على « تذويب » الفوارق بين الطبقات ، وتطوير البنية الأساسية للمجتمع الحديث ، وتوسيع القطاع العام ، وتأميم الرأسمال الأجنبى ، ومجانبة التعليم ، ونشر الجامعات ، وتطوير أجهزة الثقافة ، ورفع مستوى العمال . . إلخ . ولكن العمل على تجسيد حلمى « الوحدة » و « الاشتراكية » فى غيبة « الحرية » وأد حلم الوحدة منذ ابتدائه ، ومسح الاشتراكية إلى « رأسمالية دولة » ، وجعل

من دولة المشروع القومي نفسها دولة تسلطية ، يتحرك القمع من داخل بنيتها ، وينطلق من صميم عناصرها التكوينية .

ولم يتوقف الأمر على ما ولّدت هذه الدولة من قمع ، أو مارسته من عنف ، على المواطنين الذين تحولوا إلى رعايا ، فإن هذا القمع ، بدوره ، عكس بنيته الوظيفية على وعى مؤيدى دولة المشروع القومي ومعارضيهما على السواء . وبدا الأمر كما لو كان القمع ينعكس على من يقع عليه ، فيتمثله ليغدو بعض تكوينه ، ويصدر منه كما لو كان بعض طبعه . وفي الوقت نفسه ، يعيد المقموع إنتاج القمع ويسلطه على ذاته ، ويطلقه على غيره ، بالمعنى الذى يتحول بالمقموع إلى قاعم ، وبالفعل إلى فاعل ، فى تراجيديا الإخوة الأعداء من المقتولين القتلة . وقد عبر أحد أبطال يوسف إدريس عن الحال الأول تعبيرا دالا ، حين قال الراوى (فى « العسكرى الأسود » (١٩٦١):

«وماذا يفعل الإرهاب أكثر من أن ينجح فى جعل كل منا يتولى إرهاب نفسه بنفسه ، فيقوم هو بإسكاتها وإخضاعها للأمر الواقع الرهيب؟!»

وكان ذلك فى العام نفسه الذى قال فيه صلاح عبد الصبور (فى « الظل والصليب ») :

« هذا زمن الحق الضائع ،

لا يعرف فيه مقتول من قاتله ومتى قتله .

ورؤوس الناس على جثث الحيوانات ،

ورؤوس الحيوانات على جثث الناس ،

فتحسن رأسك ،

فتحسن رأسك .

وكان ذلك ، أيضا ، في العام الذي كانت فيه المعتقلات لازالت مغلقة على من فيها ، ولم يكن يتردد خارجها سوى خطاب واحد متكرر الرجوع ، يؤكد أصداء « أصولية » الخطاب التي تحولت إلى عنصر تكويني ملازم لكل أنواع الخطاب السائد في دولة المشروع القومي . يستوى في ذلك خطاب الدولة ، وخطاب المجموعات المتضامنة أو الموازية التي انعكس عليها القمع ، فتشربته وتمثلته ، وأعادت إنتاجه ، وشع منها على غيرها ، فانطوت علاقات إنتاج الخطاب على كل ما يولد « الأصولية » .

وتقوم هذه « الأصولية » على أن لكل منظوقات المعرفة السياسية والاجتماعية والفكرية أصل واحد ، تنطلق منه كما تنطلق المعلولات من علتها المتحدة ، ليعكس كل منطوق الملامح المائزة لعلته ، بالقدر الذي يتشابه مع بقية المنظوقات في البنية والوظيفة ، ما ظلت كلها راجعة إلى العلة نفسها . وتحرك كل المنظوقات في اتجاه واحد ، في حركة محددة سلفا ، من المرسل الواحد الأحد الذي يشبه العلة الأولى في يقينية معرفته إلى المستقبلين المتعددين الذين لابد أن يتلقوا الرسالة بالتصديق والقبول والإذعان . وإذا تحرك المنظوقات حركة أحادية الاتجاه من مرسلها إلى مستقبلها ، فإن العلاقة بين المرسل والمستقبل علاقة أعلى بأدنى ، أو علاقة إملاء وتوجيه لاعلاقة حوار أو بحث مشترك ، فالرسالة التي يؤديها المنطوق ، في حركته من المرسل الأعلى إلى المستقبل الأدنى ، رسالة معرفة منجزة ، مكتملة سلفا ، سابقة الصنع ، أحادية المعنى ، لا إسهام لمن يستقبلها في صنعها ، ولا

قدرة له على تغييرها . ولأنها رسالة تنطوي على يقينية ثبوتية ، وتسقط يقينيتها على من ينطقها ، فإن تردد من يتلقاها في الاستجابة إلى معناها ، أو تشككه في مدى سلامة رسالتها ، لا يعنى سوى المعصية التى تسم صاحبها بخيانة العهد ، أو الانحراف عن الحقيقة التى يحتكرها من يرسل الرسالة .

وبقدر ما تستبعد هذه « الأصولية » منطق الحوار فى الممارسات الخطابية ، وتثبت الصواب والحق والحقيقة فى جانب المرسل دائما ، فإنها تؤسس عنف الممارسة الخطابية ، فى التعامل مع المستقبل الذى يظل مهددا بسيف الاتهام فى حال السؤال ، ووصمة الخيانة والعمالة والعداء للقومية فى حال المخالفة . وذلك فى الآلية نفسها التى يعيد بها المستقبل إنتاج عنف الممارسة الخطابية ، فيمارسها على غيره ، بدوره ، بالمعنى الذى يكرر به المعلول صفات العلة التى حددت هويته .

وفى سياق هذا العنف المنعكس الذى يقلب المنفعل به إلى فاعل له ، واجه التنوير محنته الكبرى التى لم يواجه مثلها ، منذ أن ترجم رفاعة الطهطاوى عام ١٨٣٠ « الشريعة » La Charte الفرنسية ليؤكد أن الحرية والعدل من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد . وينظم فى ذلك ما يبدو كأنه نبوءة متكررة على ما وقع ، مرات ، فى حوالى قرن من الزمان ، خصوصا حين قال :

تروم ولاية الجور نصرا على العدا

وهيهات يلقى النصر غير مصيب

وكيف يروم النصر من كان خلفه

سهام دعاء من قسى قلوب

وتزايدت محنة التنوير بما انطوى عليه المشروع القومى من وعى متوجس
للأنا فى علاقتها بالآخر الأجنبى ، وهو وعى توتر ما بين نقيض البحث عن
خصوصية فى جانب والانغلاق على نزعة عرقية فى جانب آخر . وبذل
المضى فى البراح الإنسانى الذى يفضى إليه التنوير بالضرورة ، أو الانتهاء إلى
« الوحدة العقلية للجنس البشرى » التى أكدها جيل طه حسين وأساتذته
وتلامذته على السواء ، كان الإلحاح على ما يؤكد « الهوية القومية » أو « وحدة
الثقافة القومية » ، بحثاً عن وحدة أحادية البعد (مونولوجية) لا تعرف
الحوار أو التنوع أو التباين أو تكافؤ الأطراف ، بل الصوت الذى ينطقه
الزعيم الواحد ، أو تجلياته الصغرى فى كل مجالات الخطاب ومستوياته ، فى
العاصمة الواحدة أو المركز الذى لا بد أن تدور فى فلكه كل الأطراف ،
ويتحرك فيه الخطاب حركة أحادية الاتجاه : أفقياً من الواحد إلى المجموع ،
ورأسياً من الأعلى إلى الأدنى .

وقد أضافت هذه الحركة إلى القمع حضوراً أوسع ، يمتد من المحيط إلى
الخليج . ولزم عنها خطاب موحد ، يومىء إلى وطن عربى واحد ، شعب
عربى واحد ، جيش عربى واحد ، فكر عربى واحد ، إبداع عربى واحد ،
زعيم عربى واحد . وقد انسربت آليات هذا الخطاب إلى علاقة الثقافة
القومية بالثقافة الإنسانية ، فانكسر الحلم التنويرى الذى ظل طه حسين
يحلم به ، حتى فى عصر الدولة القومية ، عندما كتب :

« على الأمة العربية عامة والأمة المصرية خاصة . . أن تكون أمة
إنسانية بأوسع معانى هذه الكلمة وأعمقها ، فتأخذ من
الإنسانية كلها وتعطى الإنسانية كلها . وتؤدى بذلك ما فرض
عليها من الحق فتصبح مؤثرة فى غيرها ومتأثرة بغيرها » .

وضاع التنوير في شرك الثنائيات المتضادة التي نسجتها الأجهزة
الإيديولوجية للدولة التسلطية للمشروع القومي ، والتي لم تنفك تناقضاتها
بمجاورة « الأصالة والمعاصرة » التي ترددت طويلا على ألسنة الكتاب ،
فاستغرقتنا تقابلات الأنا / الآخر ، والشرق / الغرب ، والوطني /
الإنساني ، والقومي / الليبرالي ، والاشتراكي / الرأسمالي ، وأهل الثقة /
أهل الخبرة ، والرأي / الرأي الآخر ، والوحدة / التنوع ، والمركز /
الأطراف . واقترن تقبل الطرف الأول من كل هذه الثنائيات بالتضاد الحتمي
مع الطرف الثاني الذي يواجه نقيضه ، أو يعاديه العداء الواقع بين
الشعب / أعداء الشعب . وذلك في سياق أحال قوى الشعب إلى أعداء
للشعب . فلم يبق من الدولة إلا أعمال السلطان الذين طاردوا الصدق من
القلب ، فما عاد لسان ينطق بسوى الكذب ، فيما قال الفتى مهران (قناع
عبد الرحمن الشراقوي عام ١٩٦٥) الذي أكمل رسالته إلى السلطان بقوله :

« وهذا كله من حصاد الخوف . . هذا الخوف منك

يجعل الناس كأعواد تردد

كل ما يتفخ فيها من عبارات الولاء

إن هذا الخوف منك . . هو لن يهدم غيرك .

فاعترض صارخ ممن يحبك

لهو خير ألف مرة ، من رضا كاظم غيظ يرهبك » .

وكان ذلك قبل عام ونصف تقريبا من كارثة العام السابع والستين .

وكان نتيجة القمع الذى أنتجته الدولة السلطوية أن انقلبت بنية الثقافة إلى بنية أحادية الجانب لا تعرف الحوار ، ولا الصراع بين الأفكار ، ولا التفاعل بين الاتجاهات والتيارات . وغابت المعارك الفكرية الكبرى التى دارت فى المراحل السابقة ، بين الأفندى التنويرى والشيخ المستنير ، أو بين دعاة التنوير أنفسهم ، واختفت المناظرات بين ممثلى التيارات المختلفة . وأسهم احتكار الدولة لأجهزة الإعلام ، ومؤسسات الثقافة ، بعد تأميم الصحافة ودور النشر ، فى تغليب رأى الواحد على الآراء المخالفة . وانسربت لغة الاتهام ، والوشاية ، والاستعانة بالسلطة أو استعدادها على الأطراف المقابلة ، فيما كان يمكن أن يكون بداية للحوار أو التفاعل بين الأفكار . وغدا بروز اتجاه بعينه ، أو عدم بروزه ، فى الحياة الثقافية ، مرتبطا برضا الدولة أو عدم رضاها عن هذا الاتجاه . وتقلب المثقفون ما بين حالى الرضا والسخط : من زنزانة المعتقل إلى مقاعد مجالس إدارات المؤسسات الإعلامية والثقافية والعكس ، أو من نعمة الكتابة والنشر فى الصحف والمجلات إلى جحيم الحرمان بالمنع من النشر أو الفصل من العمل .

وعرفت الثقافة المصرية الهجرات الجماعية للمثقفين من كل الاتجاهات ، لأول مرة ، منذ أعقاب الأزمة الأولى للديموقراطية عام ١٩٥٤ . وبعد أن كانت الثقافة المصرية تستضيف اللائذين بها ، من مختلف الأقطار العربية ، غدت الأعلام المصرية فى هجرة (دائمة) ، وصلت إلى ذروتها فى المرحلة الساداتية . وكما انتقل مركز النشر من القاهرة إلى بيروت ، فيما قال طه حسين نفسه فى منتصف الخمسينيات ، أخذت الأعلام فى الهجرة إلى خارج

الوطن ، حتى لو بقى أصحابها داخله . وتبع ذلك هجرة العقول التى تصاعدت معدلاتها بعد كارثة ١٩٦٧ ووصلت إلى ذروتها فى المرحلة الساداتية . وكان فى ذلك ما أدى إلى أن تفقد « المجلة » الثقافية المصرية « والكتاب » مكانتهما التقليدية ، فتركها كل منهما إلى ما زاحمهما من مجلات وكتب أخرى من خارج الوطن . وشيئا فشيئا تحول المثقف المصرى إلى مثقف مغترب فى المكان مرتحل كعمال التراحيل الذين يتنقلون من مكان، إلى آخر ، فى هجرات موسمية ، مؤقتة أو دائمة ، سعيا وراء رزق أفضل ، أو منبر أكثر تحمرا .

وبدا المشهد كما لو كانت الأجهزة التعليمية والثقافية (من بين الأجهزة الإيديولوجية للدولة) أعجز من أن تقوم بتنشئة مثقف تنويرى ، عقلانى ، أو حتى إعادة إنتاج تنوير الماضى ، أو التواصل معه بوصفه نقطة ابتداء ، خصوصا بعد أن أسقطت الأجهزة الإيديولوجية للدولة طابعها الانقلابى على « التاريخ » وأغرقت التاريخ القومى للاستنارة فى بحور النسيان ، وصوّرت التاريخ للشباب كما لو كان كل شىء موجب قد بدأ مع صباح الثالث والعشرين من يوليو ١٩٥٢ الذى أصبح فجر العالم السعيد للأجيال الجديدة ، فخرجت هذه الأجيال منفصلة عن تراثها التنويرى ، ملتصقة بحاضرها القمعى ، مستجيبة إلى أجهزتها التى تبث خطابها الأصولى .

ورغم ذلك ، قام الجيل السابق على الثالث والعشرين من يوليو بحمل ما استطاع من عبء ، وساعده على ذلك الجيل الذى بدأ فى الكتابة مع مطالع الخمسينيات . ولكن يلفت الانتباه أن هذا الجيل وذاك أخذتا يتوغلان، شيئا فشيئا ، فى التعبير الرمزى الذى غدا بديلا عن الصمت .

هكذا ، انتقل توفيق الحكيم من « أهل الكهف » إلى « السلطان الحائر » ،
وانتقل « نجيب محفوظ » من نقد المجتمع القديم إلى رمزيات (أليجوريات)
العهد الجديد ، ابتداء من « أولاد حارتنا » التى لم تترك تسلط « الجبلأوى »
لحظة إلى « اللص والكلاب » و « السمان والحريف » و « ثرثرة فوق النيل »
.. إلخ . وانتقل يوسف إدريس من حلم البطل الشعبى فى « قصة حب »
واليوثويا المبهجة للوصول فرحات فى « جمهورية فرحات » إلى التمرد القاتم فى
« قصة ذى الصوت النحيل » والقدرية المتشائمة فى « الفرافير » والعيشية فى
« المهزلة الأرضية » وعنق القمع فى « المخططين » ، وذلك فى موازاة « العملية
الكبرى » وغيرها من الأليجوريات . وانتقل صلاح عبد الصبور من
« حياتى وعود » إلى « عودة ذى الوجه الكئيب » (المنشورة فى يونيو ١٩٥٤)
صاحب « الأنف المقوس » و « المشية التياهة » ، وذلك قبل عشر سنوات
على الأقل من « مأساة الحلاج » و « مسافر ليل » ، وقبل أن يصل إلى « بعد
أن يموت الملك » . وأخيرا ، انتقل أحمد عبد المعطى حجازى من « أغنية
الاتحاد الاشتراكى العربى » إلى « مراثية للعمر الجميل » بعد أن أدرك ،
متأخرا ، أنه لم يعد من مجد هذه البلاد غير حانة :

« ولم يبق من الدول إلا رجل الشرطة

يستعرض فى الضوء الأخير

ظله الطويل تارة وظله القصير » .

وقل الأمر نفسه عن ألفريد فرج و ميخائيل رومان ومحمود دياب وعلى
سالم وغيرهم كثير . فاللافت للانتباه أن مستويات الرمزية فى الأدب
العربى ، فى مصر ، كما كانت فى الأدب العربى قديما ، تسير فى تناسب

طردي مع ارتفاع معدلات القمع الذي مارسته الدولة على المواطنين .
وعندما انتهى الأمر بهذه الدولة إلى كارثة ١٩٦٧ ازدوجت « الرمزية »
و« العبثية » ، وانسربت كليهما في الإنتاج الأدبي للأجيال الجديدة التي
بدأت الكتابة مهووسة بما حدث في العام السابع والستين ، وقبل أن يكتب
إبراهيم عبد المجيد روايته الأولى « في الصيف السابع والستين » .

وعندما يتأمل المرء استجابة الأدب إلى قمع الدولة التسلطية للمشروع
القومي ، في مصر ، لن يجد علاقة تناسب طردي بين هيمنة الرمز وتصاعد
القمع فحسب بل يجد أن المؤسسة الأدبية الهامشية ، المعارضة ، كانت
تستجيب استجابة التمرد الذي يستفز الطاقات المبدعة ، ويدفعها إلى
التحدى ، فتراوغ القمع بالرمز ، لتوصل رسائلها المضادة إلى المتلقين ، في
خطاب أدبي هامشي ، هيمن على مدلولاته دال الحرية . وإذا كانت
الأعمال الأدبية الرمزية قد تحولت إلى أشكال من المقاومة الإبداعية ، فإن هذه
الأعمال حاولت تدمير أسطورة « التسلط » بأسطورة الإبداع ، في المجال
الأدبي المحدود ، الهامشي ، الذي تحركت فيه ، فخلعت عن عنف الدولة
التسلطية برائته ، وقامت بتعريته في مرايا الكتابة . وما لبثت هذه الأعمال أن
استغلت ضعف القبضة الحديدية لهذه الدولة ، في أعقاب كارثة العام
السابع والستين ، والانفراجة التي صاحبت بداية المرحلة الساداتية ، فقامت
بتحويل القمع الذي مورس على مبدعيها إلى موضوع لها ، وجعلت من
فاعلي القمع مفعولات لإبداعها ، فأصبح « السجن » و « المسجون »
و« أجهزة القمع » في المعتقل السياسي و « المباحث » وعمليات التعذيب
موضوعا تتجذب إليه الكتابة كما تنجذب الفراشات إلى النار . وأصبح رجل

الأمن : « المخبر » و « كبير البصاصين » و « العسس » و « السجان » . .
إلخ مفعولات للكتابة، يناوشها الإبداع ليدين فعلها ، وتُسَمِّرُهَا اللغة في
الذاكرة لتحفر فعلها في التاريخ ، حتى لا يتكرر . وذلك في سياق أنتج
أمثال « الزينى بركات » لجمال الغيطانى ، ودفع أمل دنقل إلى أن يكتب
صلاته التى تقول :

أبانا الذى فى المباحث . نحن رعاياك . باق لك الجبروت .
وباق لنا الملكوت . وياق لمن تحرس الرهبوت .

وفى هذا السياق نفسه ، تحولت « السيرة الذاتية » من نوع أدبى يضع
« أنا » فى مواجهة ما يعوق تطلعها إلى التقدم (على نحو ما رأينا فى « الأيام »
لطه حسين) إلى نوع أدبى يسترجع لحظات القمع التى لا تغلتها الذاكرة ،
فيضع « أنا » فى مواجهة جلاديه ، وتغدو السيرة الذاتية ذكريات مريرة لما
حدث « فى معتقل أبو زعبل » (إلهام سيف النصر) حيث تصادم « شيوعيون
وناصريون » (فتحى عبد الفتاح) وتسارع ركض « الأقدام العارية » (طاهر
عبد الحكيم) صوب « البوابة السوداء » (أحمد رائف) . وإذا توقف إيقاع
الركض قليلاً اختلست الأصابع الدقائق لتكتب « رسائل الحب والحزن
والثورة » (عبد العظيم أنيس) أو « رسائل سجين سياسى إلى حبيبته »
(مصطفى طيبة) أو « مذكرات فى سجن النساء » (نوال السعداوى) أو
تكتب هذه الأصابع عن « السجن » الذى أصبح « دمعتين ووردة » (فريدة
النقاش) .

ولكن إذا كان القمع قد فجر فى الأدب طاقة التحدى ، وقدرات الرمز
على المواجهة ، ومراوغة « العبث » فى التوصيل ، فإن الأمر لم يكن كذلك فى

« الفكر » ، فأسطورة الأدب يمكن أن تواجه أسطورة القمع ، بما تنطوى عليه من شعائر ديونيسية ، وفانتازيات أورفية ، ومراوغات أليجورية ، ولكن عالم الفكر بما يلازمه من وضوح أبولوني ، وحسم عقلاني ، أو تساؤل مباشر ، أو بحث هاديء ، لا يستطيع أن يبدع في علاقات القمع . فإبداع الفكر مرتبط بمناخ الحرية ، وإمكان المخالفة والمغايرة ، والخروج على القواعد الموضوعية ، ومن ثم تقبل طرح السؤال الذي يزلزل الإجماع ، ويعصف بالتراتب ، ويدمر احتكار المعرفة ، فالفكر فعلٌ مناقض للقمع بالضرورة ، وحضور أحدهما نفى لحضور الآخر بداهة . ومن هنا ، ظل الإبداع الرمزي للأدب يتناسب تناسبا طرديا مع اطراد خطى الدولة السلطوية في القمع ، وظل الفكر يتناسب تناسبا عكسيا مع الاطراد نفسه .

وساعد على ذلك أن الجامعة ، المجال الحقيقي لإبداع الفكر ، قد اخترقها الأجهزة القمعية للدولة السلطوية ، مع قرارات طرد الأساتذة ، ومع قوانين تنظيم الجامعات التي أسلمت زمامها إلى غيرها . وما بين طرد أكثر من خمسين أستاذا عام ١٩٥٤ وأكثر من ستين أستاذا عام ١٩٨١ ، تحولت الجامعة من مؤسسة مستقلة ، حرة ، من مؤسسات البحث العلمي ، إلى مؤسسة تابعة ، مذعنة ، تستجيب إلى أية إشارة من خارجها . ووترجم التراتب القمعي في المجتمع إلى بطيركية عُمرية في مجال المعرفة ، واحتكارات نفعية في مجال العلم ، ومجموعات تبريرية شارحة لقرارات الدولة في علاقتها بالمواطنين . وحين نظرت هذه الجامعة إلى صانعي الأسئلة من أساتذتها باسترابة المستريين ، وإلى الخارجين على الإجماع بنظرة الاتهام ، وإلى تمرد الطلاب وقلقهم بعين النفور وقرار التأديب ، تنكرت هذه الجامعة

لماضيها ، ونسيت التقاليد التي زرعها لطفى السيد وطه حسين ومصطفى عبد الرازق وأحمد أمين ومصطفى مشرق وغيرهم .

وعندما وجد « المفكر » نفسه عاريا من الحماية ، ووجد « الوعى الضدى » نفسه مقموعا ، داخل الجامعة وخارجها ، وحيدا فى حضرة الواحد - الجهاز القمعى للدولة ، توقف المفكر عن الإبداع ، وتنازل الوعى الضدى عن « ضديته » ، واستبدل بسوء عاقبتها أمان « الإذعان » . واتجه المفكر إلى التبرير والمهادنة ، واتجه الوعى إلى الهجرة حيث المال أو الأمان . وجنح العقل المتمرد إلى الصمت عن الكلام ، الصمت بالمعنى الذى قصد إليه صلاح عبد الصبور ، حين قال :

« اللفظ حجر .

اللفظ منية .

فإذا ركبت كلاما فوق كلام .

من بينها استولدت كلام .

لرأيت الدنيا مولودا بشعا .

وتمنيت الموت .

أرجوك ،

الصمت ،

الصمت . »

والقلة القليلة التى تأبت على الصمت ، على اختلاف اتجاهاتها ، وظلت محافظة على ما انطوت عليه من « وعى ضدى » ، فرض عليها أن تقضى أجمل سنى العمر وراء الأسوار ، فى المعتقلات ، وتنتقل من سجن الداخل

إلى سجن الخارج ، والعكس ، فلم تجد مجالا لتطوير أطروحاتها ، وتعميق فرضياتها ، وتأصيل نظرياتها ، أو حتى متابعة الفكر العالمى فى انقطاعاته المعرفية المتلاحقة .

ولم تكن النتيجة ضياع الوعى الذى تحدث عنه توفيق الحكيم فى كتابه «عودة الوعى» بل «إخفاق النخبة المفكرة المصرية» الذى تحدث عنه عبد الله العروى ، مطالبا بتحليله دون تسامح ، وبلا تشف ، لأن الكارثة المصرية كارثة العرب جميعا ، فيما قال العروى فى تقديم الطبعة العربية لكتابه «الإيديولوجيا العربية المعاصرة» التى صدرت بعد النكسة .

٥.

ولقد كتب عبد الله العروى مقدمة الترجمة العربية من كتابه فى يوليو ١٩٧٠ ، بعد ثلاثة أعوام من «النكسة» وقبل شهر واحد من وقف إطلاق النار بين مصر وإسرائيل ، حسب خطة روجرز ، وقبل شهرين من أيلول الأسود ، وموت جمال عبد الناصر ، وبداية عهد السادات ، ومن ثم صعود ما أطلق عليه لطفى الخولى - ذات يوم - اسم «الساداتية» فى مقابل «الناصرية» . وكانت التسمية الجديدة علامة على مرحلة أخرى من مراحل الدولة السلطوية التى استبدلت بشعار «الاشتراكية العربية» «الاشتراكية الديمقراطية» ، فانتهى الأمر بها إلى إضاعة «الديمقراطية» بعد أن أضاعت الناصرية حلم الاشتراكية . ورغم أن «الساداتية» حاولت أن تعيد ترتيب الثنائيات الضدية للناصرية ، وتخرج من بعض استقطاباتها العدائية ، وتفتح على الآخر «الأمريكى» الذى وجدت لديه كل أوراق المستقبل ، فإنها ورثت عن «الناصرية» بنية الدولة السلطوية نفسها ، كما ورثت بنية

لتقابلات الثنائية نفسها ، تلك التقابلات التى ظلت تميز بين أهل الثقة وأهل الخبرة ، والرأى والرأى الآخر ، و « رب الأسرة » وبقية أفرادها ، على المستوى البطريكى نفسه .

ولقد عملت الأبنية الجديدة ، بعد تعديل أصولها القديمة تعديلا كميا فحسب ، على تشجيع « الإسلام السياسى » فى مصر ، وغضت النظر عن تصاعد هيمنة خطابه ، فى سياق العداء المشترك للناصرية . وإذا كان التصاعد الدال فى استخدام « الحجاب » و إعفاء اللحن علامة (سميوطيقية) على اتساع دائرة الاستجابة إلى هذا الخطاب ، منذ السبعينيات ، فإن فى معانى « إعفاء اللحن » معنى مماثلا لمعنى الحجاب ، بما ينطوى عليه من دلالة « الستر » و « الوقاية » و « الإخفاء » و « التميز » ، أى كل ما يحول بين « الأنا » و « الغير » ، أو يحمى « الأنا » من حضور « الغير » فى علاقة تتضمن الاسترابة القبلىة ، والتوجس المسبق ، والمصادرة التى تتخوف من أى انفتاح على « الآخر » أيا كان ما يندرج تحت مسماه . هذه الدلالة نفسها غير بعيدة عن المدلولات التى ينطقها خطاب الإسلام السياسى الذى لا يبعد كثيرا فى أصوليته عن أصولية خطاب الدولة التسلطية ، والذى وجد ما يناصره فى « البترو إسلام » أو « إسلام النفط » الذى قامت بتصديره بعض دول مجلس التعاون الخليجى التى غدت مؤثرة بوفرته الدولارية ، خصوصا بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ ، والتى حاولت أن تستبدل بمشروعها السياسى الاجتماعى الخاص المشروع القومى العام ، أو - على الأقل - تستبعد خطره عليها ، فى سياق أزمة اقتصادية طاحنة ، خلفتها دول المشروع القومى التسلطية لشعوبها العربية ، فى مصر وغيرها من الأقطار المشرقية والمغربية .

وهكذا ، وصلتنا أصداء « إسلام النفط » الذى لا يجاوز منطق التأويل الحنبلى لبعض الأصول الاعتقادية بما يحقق مصالح نموذج الدولة السلطوية (التقليدية) فى الخليج ، والذى تألف مع أصولية « الإسلام السياسى » التى أخذت تتسع بقواعدها بعد أن توهم المشروع الساداتى أنها نصيره وأداته فى القضاء على فلول التقدميين وشراذم القوميين وبقايا الناصريين ، فقضت رصاصاتها على رأس المشروع نفسه ، فى مفتتح ميلودراما الرصاصات بدل الكلمات ، والضرب بالجنازير بدل المواجهة بالحوار .

وقد تألف التأويل الأول لإسلام النفط مع التأويل الثانى للإسلام السياسى ، من حيث الهدف والآليات التنظيمية والأنساق الخطابية ، مع الأصولية الشيعية التى ارتفع إيقاع خطابها واتسع مجاله ، مع وصول الخمينى إلى السلطة فى إيران ، وتثبيت أركان « ولاية الفقيه » . وعمل على تأسيس هذا التألف تشابه البنية المركزية التى تقوم على « إمام معصوم » بالمعنى الشيعى (الإمامى) الذى لا يختلف كيفيا عن الاتباع اللازم للفقيه النقل ، فى معنى « التقليد » الحنبلى الأشعرى ، وذلك فى سياق يحول المواطنين إلى أتباع طائعين ، مصدقين للفقيه ، أو للنخبة الدينية الجديدة (أمراء الجماعة) التى تزعم أن تأويلها هو التأويل الأوحى للدين ، وتطابق بين نصوصها التأويلية والنص الأول للإسلام ، إلى الدرجة التى تسقط تأويلها على الأصل ، كما لو كان صوتها صوته ، وتفسيرها شريعته ، ومصالحها نواحيه .

وفى هذا السياق الجديد ساد خطاب التأويل الدينى متعدد الفاعلين والمتجين . وأسهم فى انتشاره السقوط المأساوى المدوى لدولة المشروع القومى السلطوية . وأكدت سطوته ثروات النفط وبريق ذهبه الأسود . وبقدر ما استند هذا الخطاب ، فى توسيع مجاله ، إلى الأصول النقلية المضادة

للعقل ، في تراثنا ، فإن المجموعات المنتجة له أفادت من تزايد نسبة الأمية في الكثير من أقطار الوطن العربي ، والأزمات الاقتصادية المتصاعدة التي طحنت المواطن العربي ، ومناخ التغيير العالمي متسارع الإيقاع الذي قلب النظريات الكبرى (القديمة !) رأسا على عقب ، وأخيرا نظرة الرعاية التي تنظر بها « مؤسسات » الدول السلطوية إلى هذه المجموعات ، ما ظلت بعيدة عن الاصطدام بها . والواقع أن مؤسسات تلك الدول تتعامل مع هذه المجموعات تعاملًا يتضمن قدرا لافتا من المفارقة ، فهي تعاملها في حنوّ عندما تحتاج إليها ، وتقمعها في عنف عندما تشعر بخطرها ، وتحارب خطابها بمثيله الذي ينطوي على الأصولية نفسها في كل الأحوال .

وإذ يحاول مشروع الدولة الدينية ، الصاعد في هذه السنوات ، أن يحل محلّ دولة المشروع القومي ، أو دولة السلطوية تحديداً ، فإنه يستبدل بتسلطيتها تسلطيته وبآلياتها القمعية آلياته الإرهابية التي تلقى بالمعارضين جميعا في حمة « الجاهلية » التي لا تتباعد عن « تكفير » المخالفين من الزنادقة أو المبتدعة المحدثين . ويستبدل هذا المشروع بالهوية القومية التي تتسع لكل الأديان الهوية الإسلامية التي يبنينا متجوا خطاب هذا المشروع على أحادية التأويل الديني ، فتجاوز هذه الهوية الوحيدة البعد معنى الشعور الوطني والانتفاء القومي ، بل تعاديهما معاداة النقيض لنقيضه ، وتستبدل بمعنى الدولة المدنية الحديثة معنى الطائفية العرقية ، التي لا تعرف المساواة بين المواطنين أو الفصل بين السلطات ، والتي تقوم بقمع المخالفين لها في التأويل ، وتهميش المختلفين عنها في العقيدة . ويختفى الحوار ليحل محله الصوت الواحد الذي يمتد أفقيا مع الفرد (الشيخ بدل الزعيم) إلى

المجموع (الأتباع بدل المواطنين) ويعتمد رأسيا من الأعلى ، حيث مصدر المعرفة المؤولة ، إلى الأدنى ، حيث العوام (المستقبلون) الذين يتلقون المعرفة أتباعا ويمارسونها تقليدا ، والذين لابد أن يستجيبوا بالتصديق والطاعة وإلا وقعوا في المعصية .

وإذ يستبدل مشروع الدولة الدينية بتسلطية الدولة القومية تسلطيته الجديدة ، فإنه يستبدل بالتأويل المدني (العسكرى) للقمع التأويل الدينى ، فيؤسس العنف على سند مما يراه بمثابة « الشرع » ويستبدل بعذاب السجن للمعارضين فى الحياة الدنيا اللعنة الأبدية فى جحيمى الدنيا والآخرة . بعبارة أخرى ، يستبدل مشروع الدولة الدينية بالثنائيات الضدية لدولة المشروع القومى التسلطية ثنائيات مماثلة فى البنية الوظيفية والآلية القمعية ، مضيفا عذاب الآخرة إلى عذاب الدنيا ، وذلك ليعلو بالاتباع على الإبداع ، وبالتقليد على التفكير ، وبالجواب القاطع على السؤال المقلق ، وبالتأويل الأوحى على تعدد التفاسير ، فينقسم المواطنون إلى فرقة ناجية فى مواجهة فرق ضالة ، ومسلم (نقلى) فى مواجهة مسلم (عقلى) ، أو مسلم فى مواجهة غير مسلم ، على مستوى المجتمع نفسه ، فيختفى معنى المواطنة ، ويستبدل بالإخاء التربص بين أبناء المجتمع الواحد . وبدل أن يصبح الدين لله والوطن للجميع ، يصبح الوطن والدين جميعا لطائفة تحتكر معنى الدين ومصالح الوطن على السواء .

وعندئذ ، تختفى وحدة التراث القائم على التنوع بين الاتجاهات ، والتعدد فى الأديان ، كما تختفى وحدة الأمة القائمة على توازن المصالح بين الطبقات . وينقسم التراث ، بدوره ، إلى تراث مرضى عنه ، هو تراث الفرق الإسلامية الناجية ، الأشعرية فى الأغلب ، فى مقابل تراثات الفرق

الضالة من المبتدعة والزنادقة والضالين المضلين (في حالة المشروع النقل ، السنن) من الشيعة والمعتزلة والفلاسفة والأزارقة والأباضية . . إلخ . الفرقة الناجية هي التي تطبع كتبها ، وتتناثر مطبوعاتها فوق الأرضة ومع باعة الجرائد . والفرق الضالة تُحجب كتبها ، كي لا يراها المسلم المحجور عليه في معرفته بترائه ، إلى أن يطويها النسيان فلا يذكرها ذاكر . وإذا تكدر في معارض الكتب مطبوعات من مثل « تلبس إبليس » و « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام » و « الإبداع في مضار الابتداء » و « اللباب في فرضية النقاب » و « إجماع العوام عن علم الكلام » أو « ترجيح أساليب القرآن على أساليب يونان » . . إلخ ، تقلص مؤلفات الكندي والفارابي وابن رشد ، فلا يعاد طبعها ، أو حتى يستكمل نشرها ، وتضيع كتب التوحيد ، وتستقبح كتب ابن عربي ، وتحجب كتب فقهاء الأباضية والأزارقة وغيرهم ممن أسهموا في تراث المسلمين . ويغدو التراث القبطي المصري ، كغيره من تراث غير المسلمين ، تراثا أجنبيا ، غريبا ، لا علاقة له بتراث هذه الأمة ، ولا يعرف عنه أبنائها شيئا . وينطبق ذلك على التراث التنويري ؛ كتب الطهطاوي وفرح أنطون وشبلى شميل وإسماعيل مظهر ولطفى السيد ، وغيرهم من رموز الاستنارة في تاريخ هذه الأمة . وبحث في المكتبات ، حولك ، وعند باعة الجرائد ، عن كتب أمثال هؤلاء ، فلن تجد سوى كتب عن : « العلاج الرباني للسحر والمس الشيطاني » و « عذاب القبر ونعيمه » .

وعندما ينتقل معنى الفرقة الناجية من المجموعة إلى المجتمع الواحد في مقابل غيره ، يتحول المجتمع كله إلى فرقة ناجية كبيرة في مواجهة المجتمعات

الأخرى التى يسقطها التقابل فى مهاوى الفرق الضالة ، أو تتحول الأمة الإسلامية إلى فرقة ناجية كبرى فى مواجهة الأمم الأخرى الضالة ، فى العالم ، فتنتقل الإنسانية من منطق « وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا » (١٣ / الحجرات) إلى المنطق الذى صاغه الشافعى - فيما يروى السيوطى - بقوله : « ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطاطاليس » . وعندئذ ، تنعزل الأمة الإسلامية عن التاريخ ، وتتوقع الأمة (العربية ؟) فى منطق الإبداع الذى هو الوجه الآخر من منطق التبعية .

وإذ يفضى تحقق مشروع الدولة الدينية التسلطية إلى تحول المجتمع الواحد إلى ساحة حرب بين جماعات تكفر بعضها بعضا (وتسلط عليها طائفة أو طبقة أو عشيرة أو أسرة ، تبرر مصالحها بالتأويل الدينى الذى ينتجه فقهاؤها فإنه يفضى إلى إلغاء معنى الدولة الحديثة ، فلا دستور ولا قانون ، ولا فكر ولا إبداع ولا تنوير ولا استنارة ، ولا حرية ولا عقلانية ، ولا سؤال ولا تفلسف ، ولا جرية بحث ولا استقلال جامعة ، ولا مساواة ولا فصل بين السلطات ، ولا ديمقراطية ولا معارضة ، لا شىء سوى الحاكمية لمن يدعيها لنفسه باحتكاره تأويل النصوص الدينية ، ويفرضها بأدوات القمع المادى وأساليب القمع الخطابى . وإذا تحقق ذلك فقل على تراث التنوير السلام ، وعلى أحلام التقدم العفاء .

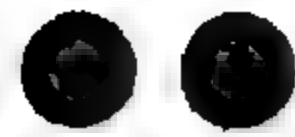
٦.

وتلك هى كبرى المحن التى يواجهها التنوير ، والتى لا بد أن يجاوزها بأن

يواكب مشروعاً جديداً ، يفيد من كل أخطاء الماضي ، ويستوعب كل
متغيرات الحاضر ، ويستشرف كل أحلام المستقبل . وتلك مهمة الجميع .
وليست مهمة طائفة دون أخرى . ومعركة الجميع بلا تراتب أو احتكار .
وأول خطوة فيها هي البداية برفض القمع واحتكار المعرفة ، والافتتاح
بالحوار واحترام حق المخالفة ، فتلك أول درجة من درجات الصعود صوب
المستقبل :

« الزمن المطلق للأنسام لتحمل حبات الخصب السحرية .

وتفرقها في أرنحام حدائقنا الجرداء المختومة بالعقم » .



إضاءات

دعوة إلى الحوار (*)

الحوار - دائما - لغة الأكفاء ، الوثائق بأنفسهم ، الراغبين في تطوير أنفسهم ، الطامحين إلى توسيع آفاق معرفتهم ، المؤمنين أنهم لا يمتلكون المعرفة المطلقة أو اليقينية بل المعرفة النسبية التي تغتنى - دائما - بالتفاعل . وثقة المحاور بنفسه لا تعنى أنه المالك الوحيد للحقيقة ، أو صاحب العلم اللدنى الذى لا يدانيه أحد ، أو العارف الأوحى الذى لا بد أن يتعلم منه الآخرون الذين لا بد أن يكونوا أدنى منه ، أو كاهن الإيديولوجيا الذى يمتلك صكوك البراءة أو مراسيم الإدانة ، كأنه الصورة المقلوبة للملتحى الذى يقذف من حوله بصفات الكفر أو الإيثار . إن ثقة المحاور بنفسه تعنى ثقته بغيره ، كما تعنى أنه لا يمتلك القدرة - وحده - على صنع المعرفة ، فالمعرفة نتاج مشترك يتجاوز الفرد ، والفرد لا يتعرف شيئا إلا فى فعل جدلى ، تتجاوز فيه الأنا نفسها إلى غيرها ، حيث يقع الآخر الذى يسهم فى صنع معرفة الأنا . هذا الفعل الجدلى يبدأ بحوار الفرد مع نفسه ، ويمتد إلى حوار مع غيره .

والبداية فى الحوار هى احترام كل طرف لنظيره ، وتسليمه الضمنى أن ما لدى الأنا لا يعلو على ما لدى الآخر ، والعكس صحيح بالقدر نفسه ،

(*) افتتاحية إبداع ، القاهرة ، أغسطس ١٩٩٢ .

فالحوار لا يعرف العلاقة بين الأعلى والأدنى بل العلاقة بين الأكفاء ، هؤلاء الذين يعرفون أن العقل هو أعدل الأشياء توزعا بين الناس ، كما قيل عن ديكارت الفيلسوف . وناتج الحوار هو ناتج الفعل الجدلى ، تغيير نوعى فى الأطراف المتحاورة ، المقابلة ، المتعارضة ، تغيير يجعل من نقطة النهاية مخالفة لنقطة البداية حتما ، ذلك لأن فعل الحوار نفسه ، كفعل الجدل ، يؤلف بين عناصره المتقابلة الواقعة بين أطرافه المتعارضة ، ويصوغ منها ما يستوعب الأطراف كلها ويمجاوزها ، صانعا بذلك بداية أخرى لحوار آخر ، لا يكف عن التحول والتولد .

ولعل فى ذلك علامة أخرى من علامات الحوار ، فهو فعل لا ينقطع ، أو يتوقف . إنه الفعل الذى لا يعرف النهايات المغلقة ، ولا يتج إجابات الجاهزة ، ويرفض المسلمات المطلقة . إنه الفعل الذى ينطوى على تحول مستمر ، صاعد ، لا يكف عن توليد السؤال من الإجابة ، والانتقال من خنوع القناعة ، وإذعان التصديق ، وتبلى التسليم ، وجمود التقليد ، إلى توهج الرغبة فى الاكتشاف ، وتوثب العقل الذى لا يكف عن السؤال ، وتوتر المعرفة التى لا تعى لنفسها ضفافاً تحدها .

وإذا كانت عملية الحوار تتنافر بطبيعتها مع الإجابات الجامدة ، والمسلمات المتحجرة ، والأنساق المطلقة ، وهيراركية العارفين ، وكهنوت الآباء المقدسين ، فإن هذه العملية تنفى نقائضها التى تكبح حركتها ، وتقاوم ما يحد من قدرتها بما تؤسسه من وعى ضدى ، يرفض صفات الإطلاق والتسليم والتقليد ، والخنوع والإذعان ، وكل ألوان التسلط والإرهاب .

وبدبى أنه لا حوار دون حرية ، أعنى الحرية التى يتجاوب فيها الفرد مع المجتمع ، وتحكم العلاقة بين المبدع والمتلقى ، وأشكال الخطاب بين المفكر والمفكر . الحرية التى تنتقل من خارج الفرد إلى داخله ، والتى تختفى معها كل القيود السياسية والاجتماعية والفكرية والإبداعية . إن منطق الحوار يبدأ من المنطقة التى لا تنطوى على تسليم بشيء سوى حق العقل فى أن يختار لنفسه فعل معرفته ، وأن يصوغ مدى هذا الفعل بملء إرادته ، وأن يؤسس معرفته (أو يصنعها ، أو يتجها) بنفسه وبقدرته التى هى علامة خلقه وشعار إبداعه ، فلا معرفة خارج صنع الإنسان واختياره . واختيار المعرفة يعنى اختيار غايتها وقيمتها التى لا تفارق الوعى المتجدد بضرورة الانتقال بالإنسان من مستوى الضرورة ، حيث لا حوار ، إلى مستوى الحرية ، حيث الحوار ولوازمه الإبداعية .

وإذا كان فعل الحوار لا يغتنى إلا باغتناء الوعى بالحرية ، فإن ثمار الحوار لا تزدهر إلا فى المجتمعات التى تنعم بالحرية بكل أشكالها ، حيث السلطة السياسية التى لا ترى نفسها وصية على أغلبية مسلوبة القدرة على الاختيار ، وحيث السلطة الدينية التى لا تقوم على تسلطية الاتجاه ، وحيث الحياة الثقافية التى لا تعرف الإرهاب الذى تغطى به مجموعات المصالح على احتكاراتها ، وحيث وسائل الإعلام التى لا تعرف لغة الصوت الواحد ، وحيث طوائف المثقفين التى تعرف أن دفاعها عن حريتها فى التعبير والإبداع يبدأ بدفاعها عن حرية غيرها .

وبقدر غياب الحرية فى المجتمع يغيب الحوار ، وتسود لغة الصوت الواحد التى هى المقدمة الطبيعية للغة الإرهاب . وإذا كان الإرهاب إلغاء

لوجود الآخر ، ونفيا لحضور العقل ، أو فعل اختيار المعرفة ، فإنه يبدأ من حيث ينقطع الحوار ، ومن حيث تشيع مخدرات التسليم والتصديق ، ومسكنات الإذعان والاستسلام ، ومبررات بطريكية الفكر أو مطريكية الثقافة . إن الإرهاب يتولد من رفض لغة الحوار وشروطه ، أى من تسلطية الصوت الواحد ، من الإيمان بأن ما تقوله وحدك هو الحق ، وأن الحق ملك خاص لك ، ومن التسليم بأن فردا ما ، فكرا ما ، زعيما ما ، يمتلك ما يجعل منه الأعلى ويهيئ بالآخرين إلى الدرك الأدنى ، كأننا إزاء مجلى النبی الملهم ، أو الصورة البشرية للحقيقة الكلية .

وليست الرصاصة أو السيف أو الخنجر هي وحدها أسلحة الإرهاب ، فثم الكلمة والكلمات التي تحشد دلالات العنف ، وتشيع الرعب ، فتولد الإذعان والاستسلام . أعنى لغة القمع التي تسود مفردات الاتهام بدل مفردات السؤال ، وأساليب الجزم بدل أساليب الشك ، وعبارات ادعاء المعرفة بدل عبارات الرغبة في التعرف ، وصيغ الأمر بدل صيغ الفهم . هذه اللغة تسود المجتمعات التسلطية ، فتعكس علاقة السلطة السياسية بالمحكومين ، وعلاقة المؤسسة الاجتماعية بالفرد ، وعلاقة المنظومة الدينية برعاياها ، وعلاقة مؤسسات الثقافة بمتجيها ، ومتجى الثقافة بمتلقيها . وانتشار هذه اللغة علامة على غياب الحرية ، وعلى غياب الشروط المؤسسة لعملية الحوار وفعله الخلاق في آن .

وللأسف ، فإن الحوار يخبث في مجتمعاتنا لأنه لا يتنسم هواء الحرية النقي . إنه يعيش في مناخ لا يقل تلوثا عن هواء مدينة القاهرة . وكلنا يشاهد أسباب التلوث . ويعاينها ، سياسيا واجتماعيا وفكريا وإبداعيا .

وبدل أن نقاومها ، فإننا نستسلم لها ، كأننا في حالة تواطؤ ، أو حالة خدر .
وآية ذلك أن اختناق الحوار ينعكس ما بينه الأعلى والأدنى ، أفقيا ورأسيا ،
كما تنعكس الصور على المرايا المتوازية المتقابلة .

والمؤكد أن هذا الاختناق هو واحد من أهم أسباب تخلقنا ، وسر
مصائبنا ، وأحد مبررات الشكوك التي تساورنا حين تفكر في مستقبلنا
الثقافي . لقد كان طه حسين يحلم ، منذ أكثر من خمسين عاما ، أن يأتي يوم
يرى شجرة الثقافة المصرية باسقة ، عالية ، قد ثبتت أصولها في أرض مصر
وامتدت فروعها وأغصانها في كل وجه ، وأظلت ما حول مصر من البلاد بها
تحمله من ألوان العلم وضروب المعرفة وصنوف اللذة الفنية على تنوعها . هذا
الحلم الجميل أصبح منقيا ومقموعا ، تهدده أخطار كثيرة من الداخل
والخارج ، تنهشه أنياب التسلطية السياسية ، وأظافر التبعية ، ومخالب
الإرهاب الديني ، ولزوجة النفط . ولكن مهما عددنا الأخطار ، فإنها تبدأ
وتنتهى عند غياب الحرية (بمعانيها المتعددة) الذي تحتق فيه لغة الحوار ،
فتختنق باختناقها قدرات الإبداع والخلق ، ويجف النسغ الذي ترتوى منه
أفرع شجرة الثقافة وأغصانها الممتدة ، التي كان يحلم بها طه حسين .

ولا سبيل إلى استعادة حلم طه حسين ، وتخليصه من الأخطار التي
تهدهده ، بل تطويره ، إلا بمقاومة الإرهاب الذي يخنق الحوار داخل الوعي
وخارجه . وبداية ذلك أن ندرك أن الوعي الذي يعاني الإرهاب ، في غياب
الحرية ، يستلب من قدراته الحوارية ، فيستسلم للإرهاب شيئا فشيئا ،
ويتقبله بوصفه حضورا طبيعيا ملازما لدورة الوجود ، بل حضورا دائما ،
فينقله دون أن يتببه ، في حالة يمكن أن تبدأ بنوع من المازوكية التي تتحول

إلى نزوع سادى ، هو الوجه الآخر من الوعي المستلب الذى يغدو نتيجة للإرهاب وسبباً له . بعبارة أخرى ، إن الوعي المستلب الذى يعانى الإرهاب (فى بعض اللحظات التاريخية التى يسودها تسلط فاجع) يعكس الإرهاب الذى يعانى منه . وبدل أن يقاوم هذا الوعي الإرهاب ، أو يواجهه ، فإنه يعكسه على صفحته ، كأنه مرآة سلبية ، تستقبل على صفحتها ما لا تملك سوى أن تعكسه . هكذا ينقل الوعي المستلب الإرهاب بدل أن يواجهه ، ويعكسه بدل أن يقضى عليه ، ويصبح هو الضحية التى تتحول إلى جلاّد ، لأنها امتصت خصائص الجلاّد فى إذعانها له ، فأصبح لها وجهان : مازوكى وسادى .

ويبدو أن هذا هو سر ما نراه فى جوانب حياتنا المتعددة ، إذ بدل أن يقاوم الضحايا جلاّديهم فإنهم يتحولون إلى جلاّدين يتلذذون بتعذيب أنفسهم ، كأنهم تجسيد حى لما وصفه صلاح عبد الصبور ذات مرة بأنه زمن المقتولين القتلة . إن الوعي المستلب لا يواجه أسباب استلابه ، ولا ينفى عنه هذه الأسباب . ولا سبيل أمامه لتحقيق ذلك إلا بفعل الحوار ، الفعل الذى يبدأ بأن يحوّل أسباب الاستلاب إلى موضوع لذات ، فاعلة ، إزاء موضوعها . لكنه ، عادة ، يستسلم لأسباب استلابه ، ويعكسها ، فيتولى إرهاب كل من يحاول مقاومة استلابه .

وآية ذلك أن متجى الثقافة ، على المستوى الثقافى ، بدل أن يواجهوا الدولة والمؤسسات والأجهزة التى تسلبهم المناخ الذى يساعد على الإبداع ، والتى تسهم فى إلغاء لغة الحوار ، يواجهون أنفسهم بالانتهام والإدانة ، ويسمون حياتهم بالقمع اللغوى والإرهاب الفكرى . وبدل أن يواجه

المبدعون المتسلطين على الهيئات الثقافية التى لا تمنحهم المنابر التى يمكن أن تعكس إبداعهم ، يواجهون أنفسهم ، ويتلذذون بتعذيب بعضهم البعض : وذلك فى حالة من التواطؤ اللاواعى ، الجمعى ، التى يرضى عنها الكل فيما يبدو . وهى حالة يستمد منها الإرهاب نسغه الذى يمدده بالقوة والتضخم ، فيقتل فعل الإرهاب من ذوى اللحى فى الأزقة المغتمة إلى الأفندية فى المتدييات والمقاهى .

إننا جميعا ننطوى على أحلام للثقافة المصرية ، لا تقل أحلام طه حسين ، ونتطلع إلى ثقافة عربية جديدة ، تبدأ من هذه الأحلام وتجاوزها ، فى نسبجها الذى يستوعب متغيرات العصر ، ويعى شرائط المستقبل . وإذا كنا نحلم بثقافة مصرية ، هى كيان فاعل فى الثقافة العربية ، فلنبحث عن كل ما يمنع الحلم من أن يغدو كابوسا ، ولنفعل كل ما يسهم فى تحويل الحلم إلى حقيقة . وأول ذلك هو مواجهة الإرهاب الذى أخذنا نشعّه ونعكسه دون أن ندرى . إن علينا أن نجاوز صيغة الإخوة الأعداء التى تقوم على مفارقة الضحية / الجلاد ، إلى صيغة تتفى الوعى المستلب بوعى نقيض . والبداية هى الحوار . الحوار الذى يبدأ بالأننا ولا ينتهى بالآخرين ، بل يبدأ بهم ومعهم دورة جديدة خلاقة ، تتولد عنها دورة أخرى ، فى عملية لا تكف عن الحركة والخلق .

إن الحوار فعل ينصب الإبداع ويولده ويتولد به . وهو - وحده - مظهر العافية ، ولغة الأكفاء ، وعلامة الذين يبحثون عن مستقبل أفضل ، وشعار الذين يؤسسون لإبداع لا يكف تجددّه عن التوهج .

ولقد ظل كل الكتاب الكبار على وعى بهذه الحقيقة ، بل إن وعيهم بها كان شرطاً ملازماً لعنصر القيمة الذى انطوت عليه كتاباتهم . ولذلك ، فإننا عندما نتحدث عن أهمية الحوار ، وعن ضرورته ، فإننا نتحدث من داخل التقاليد الخلاقية التى نتمى إليها ، سواء فى ثقافتنا ، أو فى ثقافة غيرنا . هذه التقاليد ترتبط بأدب المناظرة والجدل فى تراثنا القديم . وترتبط بمعنى «التسامح» وتأكيد حضوره بوصفه شرطاً من شروط الحوار ولازمة من لوازمه فى تراثنا القريب . ولم يكن من قبيل المصادفة أن النهضة العربية ، فى مطلعها إلى التحديث ، وسعيها لتأصيل الدولة المدنية وترسيخ المجتمع المدنى ، أكدت مفهوم التسامح ، بوصفه مفهوماً ملازماً للدولة المدنية التى تقوم على حق الاختلاف ، والمجتمع المدنى الذى يزدهر بقيمة الحوار .

ولم يكن من قبيل المصادفة أن يختتم فرح أنطون (١٩٧٤ - ١٩٢٢) القرن التاسع عشر بإصدار مجلته « الجامعة » التى استهلكت أفقا جديداً ، فى نهاية عامها الأول ، وتطلعت إلى مطلع القرن العشرين آملة فى ميلاد جديد للإنسانية ، ومستقبل سعيد للبشرية .

ولقد أكد فرح أنطون هذا البعد فى افتتاحية الجزء العشرين من السنة الأولى على مجلته (وقد صدر فى الإسكندرية أول يناير سنة ١٩٠٠) . وكان عنوان الافتتاحية « القرن العشرون » . ويتحدث فيها فرح أنطون عن منجزات القرن التاسع عشر السياسية والأدبية ويختتم افتتاحيته بأن يتوجه إلى القرون العشرين فى يومه الأول قائلاً :

« أملنا الآن موضوع فيك يا أيها القرن العشرون . كن للإنسانية خيرا من أخيك القرن التاسع عشر . لا تصمم أن يحدث ما حدث في أخيك من السيئات وكمل كل تلك الحسنات . اسحق بفأس العقل والأدب والدين جرائم الشر والفساد والرديلة التي ظهرت في القرن الماضي أخيك ، ومهّد للإنسانية طريق السعادة التي تشدها فإنها قد تعبت في طلبها دون أن تدركها . حتى إذا أكملت عملك وأتممت أجلك وقف أبناؤنا في ختام أيامك الآتية وقالوا مؤرخين أعمالك : مبارك القرن التاسع عشر على ما عمل . ومبارك القرن العشرون على ما أكمل . فسر بأمان وسلام يا أيها القرن العشرون » .

هذا الأمل الذي استهل به فرح أنطون اليوم الأول من هذا القرن الذي انصرم أو كاد ، هو الأمل الذي نتوارثه عن كبار الكتاب الذين صنعوا تقاليد الاستنارة والعقلانية في تراثنا الحديث . وهي تلك التقاليد الخلافة التي ينبغي إنعاشها في ذاكرتنا وذاكرة الأمة على السواء ، وذلك بوصفها تراثا له قدرته على التجديد والعطاء والخلق ، وبوصفها تراثا يمكن أن يدفع إلى الأمام ويطالبنا بالإضافة إليه .

وإذا كنت قد أشرت ، في الفقرة السابقة ، إلى حلم طه حسين ، فإن تأكيد حلم فرح أنطون ، في هذه الفقرة ، ترسيخ للمعنى الإيجابي لهذه التقاليد . ولذلك أعود إلى « المجلة » التي استهل بها فرح أنطون هذا القرن . وأتوقف منها على مقال « دال بعنوان « الكتاب الشرقي وحاجاته الجديدة » ، حيث ويبدأ فرح أنطون هذا المقال بتوضيح أن لكل عصر حاجاته ، وأنه لو كان عصر اليوم قد بقى كما كان لجاز أن يقال لأدباء اليوم : تحذوا سابقكم

واقعدوا بمتقدمكم ، وحيثذ كان هذا الاقتداء أمرا معقولا مقبولا . ولكن العصر قد تغير . ونحن نشهد بدايات قرن جديد . وهو قرن سيكتمل فيه انقلاب الأدب والعلم من قبرهما القديم الذى كان يحصرهما فى طبقة واحدة للتسلية والطرب ، ليندفع كلاهما إلى جميع الطبقات لتحقيق أهداف عامة ، تقترن بعدالة توزيع المعرفة والمتعة على الجميع . وسوف يؤكد هذا التحول أن رواج الأدب لن يكون متوقفا على طرب أمير ، أو رضا ملك أو خليفة أو سلطان ، بل على تأثير أقوال الكاتب فى الجمهور الذى غدا الغاية الأخيرة للأدب والأدباء .

وإذا كانت وظيفة الكاتب أن يحسن التأثير فى هذا الجمهور ، فلا بد أن لا يغيب عن وعى هذا الكاتب الإبداعى أنه يكتب لمجموع هذا الجمهور وليس لطبقة واحدة ، فيتوجه بخطابه إلى الكبار والصغار ، الأغنياء والفقراء ، الرجال والنساء ، التجار والصناع والأدباء . لقد منحه الله الموهبة لا ليجعلها وقفا على فرد واحد ، أو فئة أو طبقة أو جماعة واحدة ، أو مذهب دون غيره ، فإنه بذلك ينقض العهد الذى أخذه على نفسه ، وعاهد به خالقه ، حين تلقى تلك الموهبة من يد العناية الإلهية . وعليه أن يختار :

إما رعاية الحاكم وقيوده الذهبية ، أو معيشة الحرية مع الأمة . ولا ريب أن أولئك الكتاب الذين يتزاحمون على أبواب الحكام ليستدروا منهم ألفوف الدراهم والدنانير ، تلك الأموال المستلبة من دماء الشعوب والأمم بطرق مختلفة ، لو علموا أنهم وجدوا لمساعدة الشعوب والأمم ، لا لمساعدة ملوكها على ابتزاز أموالها ، لعلموا أنهم أضاعوا مواهبهم فى غير وجوها ولم يأكلوا مالا حلالا .

وبعد أن ينتهى فرح أنطون من إثبات أن أول أغراض الأدب والعلم هو ترقية الأمم وإنهاض الشعوب ، فإنه يرتب على هذا الإثبات ضرورة التعريف بحاجات الكاتب الشرقى الجديدة فى هذا العصر . هذه الحاجات متعددة عند فرح أنطون . أولاها الجرأة والحرية ، فالكاتب لابد أن يواجه مجتمعه المواجهة الجسور التى لا تخيفها التقاليد السلبية ، أو تقمعها وسائط الإرهاب العقلى . وثانية هذه الحاجات مرتبطة بما تستلزمه الحرية من مناخ يشجع عليها ويؤكد حضورها . وهنا ، يتحدث فرح أنطون عن « التسامح » الذى كان يدعو التساهل . ويبدأ الحديث بسؤال يقول : ماذا يحل بالأفكار فى الشرق إذا كان كل كاتب فيه يسط آراءه بكل حرية دون مراعاة ما هو معروف من تعدد العناصر ؟ ويجيب فرح أنطون قائلا إنه لا يحل بالأفكار سوء ، لأن التساهل كالماء يحمد كل حدة وكل نزق . وليس المراد بالتساهل عند فرح أنطون أن يكون ما يكتبه الكاتب موافقا لكل الآراء وكل العناصر وكل المذاهب . كلا ، إن هذا النوع من التساهل يفنى قوى الكاتب ويذهب بتعبه أدراج الرياح ، ويشوه الحقائق أقبح تشويه فيما يؤكد فرح أنطون . إن الكاتب الشرقى يكتب للجميع حقا ، يكتب للمصرى والشامى والجزائرى والتونسى والهندي والفارسى والأفغانى والقوقازى . . إلخ . ولكنه حين يتوجه إلى هؤلاء بالكتابة ، فإنه لا يفارق ما يؤمن به من أن وظيفته هى الكشف عن الحقيقة لا تمويه الكلام إرضاء لهذا أو ذاك . إن وظيفته أن يقول الحق ، وينطق بالصدق فى أى جانب كان . لكن يشترط عليه فى ذلك شرط لابد منه ، وهو أن يترك دائما للقارىء الحكم فى المسائل التى يبسطها ، لأن القارىء لا يجب أن تضغط عليه لتقنعه . وإذا كنت

تطلب منه التساهل فيجب عليك أن تعلمه ذلك بالقدوة ، أى أن تكون متساهلا في آرائك ، لأن القدوة خير المعلمين .

« إذن لا تضع آراءك وأقوالك في منزلة الحق الأبدى الذى لا يجوز لأحد منته ، فإن لكل إنسان نظرا ومذهبا في الأمور . ومتى احتكت هذه المذاهب والآراء بعضها ببعض فلا يبقى منها مع الوقت إلا أفضلها . وهذه الطريقة الوحيدة لنشر الحقائق والمبادئ نشرًا فعليًا بين الناس وترقية العقول عن الأشياء المألوفة الراسخة في النفوس بحكم العادة . وكن على ثقة من أن كل العناصر التى ذكرتها تقرأ أقوالك ولا تستاء منها إذا راعيت هذا الشرط ولو وجدت فيها ما يسوء لأنها تعلم أنك لا تقصد بها سوءا ولا سيطرة على عقولها فيما نكتب وإنما تقصد بسط الآراء والمبادئ بعضها بجانب بعض طلبا للحقيقة فى أى جانب كانت » .

تلك كانت كلمات فرح أنطون فى مطلع هذا القرن ، كلمات تعلمنا أنه ما من أحد يمتلك الحقيقة النهائية ، وأن المعرفة كلها نسبية ، وأن ما نراه من زاوية قد يراه غيرنا من زاوية أخرى ، وأن حق اختلافنا عن غيرنا فى الرأى لا يقل عن حق غيرنا فى الاختلاف عنا ، وأن مخاطبة القارىء ينبغى أن تقوم على احترام عقله ، وعلى احترام حقه فى الاختلاف حين يقرأ . هذه الكلمات لا تختلف كثيرا فى دلالتها عن دلالة الحرية بوصفها الحاجة الأولى للكاتب ، فهى وجهها الآخر لا أكثر ولا أقل . وهى - من ناحية أخرى - مقدمة منطقية تترتب عليها الحاجة الثالثة التى تنص على ضرورة أن يحب الكاتب صناعته ويولع بها لذاتها ، أى لما تنطوى عليه من قيمة وأهمية فى الحياة .

وتلك نتيجة ترتبط بالحاجة الرابعة والأخيرة وتختص بضرورة عمق معرفة الكاتب بما يكتب . وتتصل بالكيفية التي يصوغ بها هذا الكاتب أفكاره .
وهي حاجة تتجاوب والحاجة الثالثة في تأكيد علاقة الكاتب بجمهوره وعلاقته بغيره من الكتاب في الوقت نفسه . أعنى هذه العلاقة التي تنشده الارتقاء بالحياة التي تضم الكتاب والقراء معا ، والانتقال بهذه الحياة من مستوى الضرورة إلى مستوى الحرية ، وفي الوقت نفسه ، إشاعة عدوى الحرية وإطلاقها من فعل الكتابة إلى فعل القراءة ، وذلك لتغدو الحرية ملكا للجميع وشرطا من شروط الحوار الذي يصونه مبدأ التسامح ويرعاه .

كيف نقع فى حباله الخطاب النقيض؟ (*)

نبتعد عن روح الحوار ، أحيانا ، ونستجيب دون أن ندرى إلى آليات الخطاب السائد الذى نتمرد عليه ، فتمثل هذه الآليات لا شعوريا ، ونعيد إنتاجها على نحو لا واع ، فنقع فى شباك الموقف الإملائى الذى نفرضه أو نحاول مواجهته بنقيضه الحوارى . ويبدو أن السبب فى ذلك يرجع إلى أمرين : أولهما العنف الذى يمارسه علينا الخطاب السائد الذى نحاول نقضه ، وما يقوم عليه من دوال قمعية ، ومنطوقات تسلطية ، وصيغ إرهابية . فحين تمارس لغة هذا الخطاب فعلها القمعى ، فى مجالاتها الأدائية وأبعادها الوظيفية ، وحين تصل هذه الممارسة إلى ذروتها الإرهابية التى توقعنا تحت تأثيرها ، وتفقدنا القدرة على المواجهة الجذرية لها ، فإننا نتقل من موقف الهجوم إلى الدفاع ، ومن منطق نفى العلة إلى منطق التعلق بالمعلولات . وإما أن ينتهى الأمر بنا إلى أن نصوغ آلية دفاعية هى صورة منعكسة من الآلية الهجومية ، الإملائية ، الأمرية ، للخطاب المضاد ، أو تنتهى إلى التسليم والتصديق . وعادة ما يؤدى بنا الخطاب إلى هذه النتيجة معتمدا على ما يستجيب له ، أو يتدعم به ، من الأبنية اللاواعية للثقافة النقلية التى ننطوى عليها .

(*) جريدة الحياة ٢٥ يوليو ١٩٩٣ .

هذه الأبنية اللاواعية للثقافة العقلية هي السبب الثانى فى الظاهرة التى أتحدث عنها ، ؛ ذلك لأن هذه الأبنية يقترن فيها عنصر النقل بعنصر الاتباع ، ويشيع كلاهما اتجاهها إذعانيا تصديقا ، على نحو نستجيب معه إلى ما يقال لنا - أو يطرح علينا - استجابة التقبل السالب ، فنأخذ قول الغير دون دليل ، ونميل إلى التسليم به دون بينة . وإذا كانت آليات النقل تتناقض مع عقلانية الاستجابة ، فى هذه الأبنية ، وتنفى عملياتها الفكرية النقدية ، وتستبعد ما تنطوى عليه من حيوية السؤال ، وتوثب المعاندة ، وروح الشك ، واختيار الدليل ، فإن منطق الاتباع يفضى إلى الخنوع بما يعززه من ميل إلى التصديق ، ويؤكد من نزوع إلى التقليد ، ويحثه من إلغاء للوعى الضدى الذى لا يكف عن مساءلة نفسه أو مساءلة غيره . وإذا كان منطق الاتباع يشجع على الاستسلام لخطاب الآخر ، دون مطالبة بالدليل ، وعلى أن تغدو الأنا صورة منه دون معاندة فى الاستجابة ، فإن آليات هذا المنطق تضع العقل موضع السطح العاكس الذى يتقبل ما ينعكس عليه ، سلبا ، دون أن يكون له تأثير فيه ، ودون أن يقاومه ، أو يسهم فى تحويل اتجاهه ومجراه .

ولكن إذا كانت سلبية هذا العاكس تتضمن معنى الحياد ، فتعكس دون أن تخلف أثرا ، ودون أن تعى أنها تعكس ، فإن الأبنية العقلية العقلية تضيف إلى هذه الصفة ما يؤكد ما بلوازمها التى تترتب عليها ، وما يضاعفها بمشابهاتها التى تنقلها . إن العقل الذى تسيطر عليه أبنية الثقافة العقلية يأبى منطق الحوار ويتأبى على آلياته ، ويرفض ما ينطوى عليه هذا المنطق من تسامح ، أو يلزمه من تكافؤ ، فيستبدل بالحوار الإملاء ، وبالتكافؤ

الترائب ، ويعيد إنتاج منطق « الإذعان » الملازم للصيغ الأمرية ، المتوارثة في أبنية الثقافة النقلية اللاشعورية ، التى تغدو نسغ عدائه للحوار ، ونفوره من التسامح الذى يمكن أن يقع بين أطرافه ، ومن ثم يضاعف توابع « التصديق » التى تنفى النقائص المعاندة للإذعان ، فى العمليات والآليات المولدة للثقافة النقلية ، والمتولدة بها فى الوقت نفسه . وإذ ينفى ذلك كل ما يعوق التصديق ، ويؤكد كل ما يقترن بالإذعان ، فإنه يضيف إضافة التولد المتكرر إلى كل ما يصل الإذعان بالخنوع ، أو يصل التصديق بالتسليم ، أو يربط بين الاثنين فى استجابة المفعول إلى فاعله المطلق ، أو المعلول إلى علته القاهرة التى يلازمها وجودا وعدما فى خنوع سلبية المتكثرة .

وعندما تتجاوب سطوة الخطاب السائد الذى نحاول التمرد عليه (خصوصا حين تقترن بممارسة هذه السطوة بالعنف الذى يفرض التصديق والتسليم على المستقبلين للخطاب) وسطوة الأبنية اللاواعية للثقافة النقلية التى ينطوى عليها وعينا الثقافى (خصوصا حين تعزز هذه الأبنية كل ما يستأصل المساءلة النقدية فى الاستجابة إلى ما ينقضها) ، نصبح أكثر طواعية فى التباعد لا شعوريا عن منطق الحوار ، والاغتراب عن ما يلزم عنه من تسامح ، فنغدو أكثر قربا من آليات الخطاب الذى نتمرد عليه ، دون أن ننتبه إلى أننا نتقبل آلياته ، وأكثر ميلا إلى أن نتج - على المستوى اللاشعورى - خطابا شبيها بالخطاب الذى يقمعنا على المستوى الشعورى . وهكذا نستجيب ، دون أن ندري ، إلى ما تمردنا عليه ، ونعيد إنتاجه لاشعوريا ، بعد أن تمثلناه شعوريا ، وبعد أن وجد فى مكوثات لا وعينا الثقافى ما يجانسه ، ويضيف إليه ، ويؤكد حضوره المنعكس فىنا .

وعندئذ ، تفقد قدراتنا العقلية صفاتها النقدية التى تؤكد وجودها بوصفها قدرات أو حضورا ، وتفقد طاقاتها الإبداعية أهم سماتها الفارقة ، وهى الوعى الضدى الذى يقرع بالسؤال والشك كل شىء حوله ، والذى يخضع ذاته إلى المساءلة التى تتجاوز بها الأنا حدودها المعرفية ، فتصل إلى ما يحمىها من الوقوع فى شرك إيديولوجيتها الذاتية .

وعندما نفقد القدرة النقدية والوعى الضدى على السواء ، ولا ننتبه إلى هذا الفقد بسبب مراوغة الأبنية اللاواعية للثقافة الموروثة ، وتأثيرها ، ونتيجة مخيلة الخطاب السائد الذى يمارس عنقه علينا فى الوقت نفسه ، فإننا نتحول إلى مفعول يحاكى فاعله لا شعوريا ، ونتمثل آليات الخطاب التى تمارس تأثيرها علينا ، ونعيد إنتاج هذه الآليات آليا .

وآية ذلك ما تجسده موافقنا ، فى هذه الحالات ، أو يصوغه خطابنا إزاء الممارسات الواقعة عليه ، من استجابات تنبنى على آليات دفاعية ، وعلى عمليات عقلنة وتبرير ، هى استجابات دفاعية أخرى ، إزاء عنف الخطاب السائد ، استجابات تنسرب فيها معانى التسليم والإذعان التى تسيطر على عملياتها تدريجيا ، لأنها تولدت ، ابتداء ، من شرك المحاكاة اللاشعورية لنقيضها الذى خايلها بسطوته ، وأوقعها موقع المفعول المدعن لعنف ممارساته الخطابية ، فواجهته بها يعكس سطوته ، وقابلته بها هو بعض صورته .

يحدث ذلك عندما يتوصل منتج الخطاب المضاد بآليات العنف اللغوى التى تلازم الأجهزة القمعية للدولة السلطوية ، أو تتجهها الأجهزة الإيديولوجية لهذه الدولة ، بما يؤكد الحضور التخيلي لدوال المدلولات التى

يتضمنها هذا الخطاب ، وبما يدفعنا إلى الاستجابة بواسطة آليات مقابلة لا تتجاوز دائرة الاستجابة الدفاعية . وتنطلق هذه الاستجابة من مولدات الخطاب النقيض في الأغلب الأعم ، ومن أولوياته الدلالية التي يفرضها خطابه ، ويمنحها وحدها صفة الحضور ، فيجعل من منطق الدفاع نفسه حاشية على الهجوم ، أو صورة منعكسة مسقطة من دواله . وبدل أن نواجه دوال هذا الخطاب بوعى ضدى ينقضها جذريا ، أو ننقضها بدوال ثوان تضع الأولى موضع المساءلة في الوقت الذي تفكك السياقات المركزية لحضورها ، ندعن إلى الدوال الأولى إذعانا سلبيا ، ونواجهها بما هو من جنسها الذي يدعمها ، أو يعيد إنتاجها ، فيضعنا في دائرة حضورها هي لاحضورنا نحن .

وآية ذلك ما نقوم به ، كثيرا ، حين نواجه ما يوقعه علينا من عُنف خطاب بعض المجموعات التي تزعم الحديث باسم الإسلام ، أو تدعى سلطة احتكار فهم نصوصه أو تأويلها . وتجاوز ذلك إلى أن تفرض علينا مافهمت ، أو تأولت ، بوصفه الحقيقة المطلقة ، والسبيل الوحيد الصحيح الذي لابد من اتباعه دون سواه ، نافية حق الاختلاف في الفهم ، منكرة تكافؤ العقول في التأويل ، محرمة ما أحله الله لعبادة من فوائد الاجتهاد وإعمال العقل . وعندئذ تستبدل بالحوار الإملاء ، وبالعقل النقل ، وبالمجادلة بالتى هي أحسن الإخافة بالتى هي أقمع ، وبعقلانية اللغة عنفها التخيلي . أعنى ذلك العنف الذى تتحول به علاقات الدوال إلى صيغ قمعية ، وظيفتها إيقاع التصديق ، وإشاعة التسليم ، وإبقاء المستقبل لها أو المنفعل بها في أسر دائرة المقصود منها .

هكذا تخيلنا هذه المجموعات بمسمياتها اللغوية التي تقصر المسمى «الإسلامي» على جماعة دون غيرها ، وفي الوقت نفسه توهم بنفيه عن المخالف لها ، في دائرة الإسلام نفسه . وذلك في عملية تخيل لغوي تنطوي على إثبات المسمى لطرف أو نفيه عن طرف مناقض ، وإيقاعه على مسمى مقصود إيهاما بإبعاده عن معارضه . وكالعادة في عمليات التخيل اللغوي ، فإن اللغة تقوم بعملية تمويه ، تنسحب معه الدوافع الحقيقية إلى مستوى الغياب ، تاركة مستوى الحضور لمراوغة الدوال التي توقع الاسم على مجموعة دون سواها . ففي إعلان التسمية ما يؤكد أحاديثها من حيث الإشارة المثبتة للعناصر التي تنفي العنصر النقيض وتستبعده .

وإذا استجبنا إلى هذا النوع من مراوغة الدوال ، في غيبة الوعي النقدي اليقظ الذي ينقض العملية كلها بالسؤال الجذري ، فإن الوقوع في شرك الخطاب النقيض يبدأ من مجرد تقبل إطلاق التسمية ، والإنصات إليها بوصفها « تسمية » أحادية الجانب ، طبيعية ، كما لو كنا - نحن أصحاب الخطاب المضاد - لا تقع علينا التسمية الأحادية نفسها . إن تقبل إطلاق التسمية ، على هذا النحو ، يعنى الإذعان إلى ما تمارسه اللغة من عملية تخيل قمعي . وهي عملية تهدف إلى تسريب وعي زائف باللغة ، من خلال ما تحققه علاقاتها الدلالية المضمنة وغير المضمنة من استخدام قمعي للمسميات ، وبواسطة ما تقوم به هذه العلاقات من تحسين لما تشير إليه التسمية على مستوى الحضور ، وما تضيفه من تقييح لما تستبعده على مستوى الغياب .

وبدل أن نحاول نقض هذه العملية التخيلية جذريا ، ونطلق فعل التسمية من أسر أحادية المسمى ، ونزيع الفعل نفسه بالكلية من مجرى

الفعل الخطابي ، نستجيب إلى المخيلة بما يشغلنا بإثبات إسلامية خطابنا في مواجهة الخطاب المضاد ، وإثبات أن الخطاب المضاد ليس سوى تأويل متطرف نضع في مقابله التأويل السليم . والأمر كله لا علاقة له بالإسلام ، من حيث هو نص إلهي ، يتجاذبه البشر جميعا تحقيقا لمصالح كل جماعة منهم ، مستخدمين في ذلك التأويل الذي لا يجعل من تسمية الإسلام ذاتها فرقا بينهم وبين غيرهم من المسلمين إلا على سبيل التخييل والقمع اللغوي ، فمتجوا الخطاب الذي يتسمى باسم الإسلام أو ينسب نفسه إليه لا يفعلون ذلك إلا على سبيل القمع اللغوي الذي يقصر المسمى عليهم ويخلعه عن غيرهم الذين يضطرونهم القمع إلى أن يبادروا بالدفاع عن حقهم في التسمية بدل أن يزيجوها ، ابتداءً ، عن السياق .

وقريب من استخدام قمع التسمية استخدام قمع الصفة . وذلك ماثل في ما نقرؤه أو نسمعه من صيغ العنف اللغوي في الخطاب الذي يحيط بنا ، والذي يقرعنا بإرهابه . وآية ذلك ما تقوم به بعض المجموعات (المجتهدة) بالصاق صفة الإسلامى بكل تأويلاتها (الاجتهادية) ، في مقابل نفى الصفة عن كل اجتهاد مضاد . وفي ذلك تمارس لغة الخطاب دورها القمعي الذي يزيده سحر المجاورة التي تنقل هالة الصفة إلى الموصوف بها ، وتدنى به إلى حال من الاتحاد الذي يوقعه موقع الصفة نفسها . ومن ثم توقعنا الممارسة القمعية لهذه الصيغة ، في تأثيرها علينا ، موقع العجز الاستهلاكي عن مواجهة الموضوعات التي تسقط عليها الصفات الدينية سحرها الدلالي ، وتنقل قداسة الصفة إلى كل ما يتصف بها ، فتتفى عنه إمكان أن يغدو موضوعا للشك ، وتسلبنا القدرة على أن نضعه موضع المساءلة ، أو نراه في

ضوء وعينا الضدى . ومن ذا الذى يجرؤ على أن يجادل فى موصوف استمد هالته من صفته ، وحل محلها فى عملية تخيل لغوى ، توقع طرفيها فى حال من الاتحاد الإيهامى . هكذا ، نسمع عن « الفن الإسلامى » و « المسرح الإسلامى » و « الاقتصاد الإسلامى » و « العلم الإسلامى » . . إلخ . وكلها صيغ تقوم استراتيجية القمع فى خطابها على وهم إيقاع الموصوف موقع الصفة على مستوى التخييل الخطابى .

وما يحققه سحر المجاورة الدلالية يحققه تخيل الإضافة التركيبية (النحوية) ، فتنتقل الهالة التخيلية من المضاف إليه إلى المضاف ، فى عملية إيهام تضيف على أى رأى ما ليس منه ، عندما تنسب الخطاب إلى ميزان الإسلام ، أو عندما يستبدل بميزان الخطاب المرتبط بمصالح بشرية ميزان الخطاب الذى يكتسب من الإضافة إليه صفات غير بشرية ، توقع القمع فى إرهاب الممارسة الخطائية . هكذا ، قرأنا وسمعنا عن « الحداثة فى ميزان الإسلام » ، وغيرها من الصيغ اللغوية التى تقوم على معايرة تخيلية ، معايرة توهم أن من يقوم بها منزّه عن الخطأ فيها ، وأن مفعولها أدنى من فاعليها ، وأن فاعلها يستمد هالته من اقترانه بهالة المضاف إليه فى الصيغة ، فيغدو حكمه غير قابل للنقض والإبرام . وبدل أن تنفى إيهام هذه الصيغة بنقضها من جذرها ، ونقوم بتعرية ما ينطوى عليه تخيلها من مغالطة دلالية ، وقياس غير برهانى ، نقع فى أسر الآلية المحركة لها ، ونستجيب إلى ما تقودنا إليه من استجابة .

وعندما توقعنا ألوان هذه الممارسة القمعية للخطاب فى شراكها ، ونحذر وعينا النقدى ، ننزلق إلى الموقف الدفاعى دون أن نتبه . ونبدو كما لو كنا مطالبين أن نعلن انتسابنا إلى المسمى الذى يبعده المختلفون معنا عن

دائرتنا ، وأن نؤكد انتهاءنا إلى قداسة الصفة التي ادعاها الموصوف لنفسه ، وأن ندعن إلى جلال المضاف إلى موضوع الخطاب الذي قد نختلف معه . وبدل أن نكشف عن العنف اللغوي الذي تنهض عليه العملية التخيلية للخطاب ، ونفضح الآلية الدلالية التي يتحقق بها التخييل لغويا ، نستجيب إلى الآلية نفسها ونعيد إنتاجها على نحو معكوس ، كما تفعل المرأة بالصورة المنعكسة عليها ، فنبدأ بالانتساب إلى التسمية كأننا كنا خارجها ، وننفىها عن غيرنا بالطريقة نفسها التي صاغها هذا الغير ، أو نحاول قلب الترابط الدلالي بين الصفة والموصوف ، أو بين المتضايقين ، وننقل سحر الصفة من الخطاب المضاد إلى خطابنا المضاد ، غير مدركين أننا سقطنا في حباله الموقف الذي نرفضه ، عندما انتهينا لا شعوريا إلى استخدام آليته ، واستبدلنا عناصره دون أن نستبدل بنيته .

هكذا ، تضعنا الآلية الدفاعية التي هي مجرد الوجه الآخر للآلية الهجومية ، وإعادة إنتاج لها ، موضعاً مناقضاً لما ينطوي عليه الهدف من خطابنا . ويغيب عنا أننا قد انتقلنا من موقع إلى نقيضه ، ومن منطق الحوار إلى منطق الإذعان . ويغيب عن بالنا أن الهدف من خطابنا ليس إسلامنا ، أو نفى صفته عن خصومنا ، بل تأكيد أن الإسلام نفسه ليس موضوعاً لخطابنا ، وأن التخييل الذي ينقل حسن الصفات إلى موصوفاتها يظل تخيلاً ، فالحسن كالقبح صفتان ذاتيتان في الأشياء من منطق المعرفة العقلانية الخالصة ، وعدوهما لا تنتقل إلى الموصوف بهما أو المضاف إليهما ، إيهاما ، إلا على سبيل التخييل الذي يستبدل بالقدرة النقدية (النقضية) للعقل الاستجابة التصديقية السالبة للنقل ، وبروح التسامح في الحوار روح الإذعان في الإملاء .

التعصب والدولة الدينية

لا تقدم دون حرية ، ولا نهضة من غير ديمقراطية ، ولا معنى لتقدم أو نهضة في غيبة الدولة المدنية أو غياب المجتمع المدني ، ذلك لأن التقدم نتيجة حرية الإبداع ، والنهضة تتحقق بإطلاق سراح الطاقات الخلاقة ، وإفساح السبيل أمام أقصى درجات الحوار التي تعنى أقصى درجات الاجتهاد التي تنطوي على المغايرة بالضرورة ، واحترام حق الاختلاف بالقطع ، والتسليم بأهمية التجريب في كل الأحوال . ويرتبط ذلك بمبدأ أساسي من مبادئ الدولة المدنية هو مبدأ التسامح الذي يصونها من مزالق « التعصب » بكل أشكاله ، ويحميها من مخاطر الديكتاتورية بكل ألوانها ، ويحجب عنها شرور الاستبداد المدني الذي لا يختلف في آلياته عن آليات التعصب بكل تجلياته . وإذا كانت قمعية الدولة العسكرية قرينة الصوت الواحد الذي ينتزل من الأعلى إلى الأدنى في الحكم المطلق للفرد (المهيب الركن) أو النخبة العسكرية (مجلس قيادة الثورة) ، وقرينة مبدأ الإجماع الذي لا يسمح بالاختلاف ، والوحدة التي تنفر من التنوع ، فإن قمعية الدولة الدينية قرينة لوازم مماثلة ، تنطوي على التسلط الذي تفرض به فئة من البشر رأيها على غيرها قسرا ، باسم تأويل مخصوص للدين ، تأويل يصادر تأويلات الآخرين ويقمعها لصالح ما ينطلق منه من مصالح بشرية تعود إلى فئته .

والحق أن الصفة الدينية لا تلحق ما يسمى « الدولة الدينية » التي نسمع عنها ، في هذه الأيام ، إلا من حيث ما تقترن به هذه الصفة من كيفية خاصة يتم بها تأويل النصوص الدينية الأولى (الأصلية) لصالح الصفوة الحاكمة في هذه الدولة ، إما بواسطة رمز هذه الصفوة ابتداء ، حين يتحد الحاكم بالفقيه أو يتخذ سمت المؤول الديني ، أو هيئة الإمام الذي يتوارث الأسرار المقدسة ، وإما بواسطة من ينتمى إلى هذه الصفوة أو يعمل في خدمتها ، ممن يديرون الأجهزة الإيديولوجية لهذه الدولة ويحركونها لإنتاج معرفة تأويلية ، تبرر احتكارهم للمعرفة الدينية من ناحية ، وإنتاج تأويلات تؤكد مصالح الصفوة الحاكمة وتحفظ عليها مكانتها ، وتنفي عن كل من يناقضها أو يختلف معها صفات المواطنة أو حق الوجود من ناحية ثانية . هكذا ، ينشأ تضاد بين عالمين : عالم الفرقة الناجية التي ينتجه أفرادها إلى رمز هذه الصفوة ويدينون له بالسمع والطاعة فيمنحهم الرضا والرضوان ، والبركة والغفران ، ويخلع عليهم صفة الأتباع التي تعنى المواطنة التي تعنى - بدورها - السعادة في الدارين . وذلك في مقابل الفرقة الهالكة ، الضالة المضلة ، الموعودة بعذاب الدارين . واستئصال أفرادها من بين الرعية التابعين واجب وجوب استئصال الزوان من الحنطة .

والقاعدة الأساسية ، في هذه الدولة ، هي التعصب لما يجمع أبناء الفرقة الناجية التي لا مجال لحضور أحد غيرها في دائرة الوجود ، ولا سبيل إلى وجود من يختلف مع ما يجمعها في دائرة المواطنة ، فالمواطنة سمع وطاعة لتأويلات دون غيرها ، وتصديق وتسليم بما تنص عليه هذه التأويلات نقلا لا عقلا ، وتحويل هذه التأويلات إلى نصوص لا تقل قداسة عن النصوص الدينية

التي تسمى إليها أو تبرر وجودها بالانتساب إليها . ومن المناقضة المنطقية أن يزعم دعاة مثل هذه الدولة الدينية أن الدولة المدنية مناقضة للدين ، محاربة لوجوده ، ويصفونها بالعلمانية تأكيداً لهذه الصفة . ومع ذلك ، فالعكس هو الصحيح ، ذلك لأن الدولة المدنية الحققة هي الدولة التي يسمح مجتمعها المدني بحرية الاعتقاد وحرريات التأويل الديني ، لأنها دولة لا تبنى على التعصب الذي هو سمة من سمات الدولة الدينية ، ولا تفارقها صفة الحرية التي تعنى حق الاختلاف وإطلاق سراح الاجتهاد . ولذلك لا تمايز الدولة المدنية بين مواطنيها على أساس من دين أو عرق ، ولا تمايز بين مواطن أو مواطن داخل الدين الواحد ، حسب اتباعه لهذا المذهب أو ذاك ، أو حسب اعتقاده بهذا التأويل دون غيره . إن السنّي كالشيعي كالأعزالي في حقوق المواطنة داخل الدولة المدنية ، كلهم مواطن له حقوق المواطنة وعليه واجباتها . والمبدأ الذي لا يفرق بين حنفي أو شافعي أو حنبلي في المواطنة هو نفسه الذي لا يميز بين السنّي والشيعي ، وهو نفسه الذي لا يميز بين المسلم وغير المسلم ، فالدين لله من حيث هو علاقة بين المرء وربّه ليس من حق أحد أو سلطة أن تتدخل فيها ، أو أن تحجر عليها ، أو أن تحد لها سبيلاً دون غيره . وحق الاختلاف الذي يعنى حرية الاختيار شرط أساسى لمعنى المواطنة في الدولة المدنية . وهو معنى يلزم عنه حق الاجتهاد الديني ، وحق الانحياز إلى تأويل ديني دون سواه ، ولكنه لا يعنى - بالقطع - إلغاء حق الآخرين في أن يختلفوا في الدين ، أو يخالفوا التأويل الديني الرسمي داخل جماع التأويلات التي تنتمى إلى دين واحد .

من هذا المنظور ، تقف الدولة المدنية موقفاً مناقضاً للتعصب بحكم

بنيانها الفكرى الذى ينطوى على حق الاختلاف وحرية الاجتهاد . وألفاظ التكفير والتحريم والتجريم لمن يختلف معنا فى رأى أو يخالفنا فى الاجتهاد غير واردة فى هذه الدولة المدنية ، لأن المخالفة كالاختلاف لحمة بنيان سُدَّاه الحرية التى تتبنى على احترام اختياري الذى هو الوجه الآخر لاحترامى اختيار غيرى . وللأسف ، فإن هذا الاحترام غير وارد فى صميم البنية التى ينطوى عليها مفهوم الدولة الدينية ، وغير وارد عند دعائها . إن بنيتها تقوم على أن المختلف معاد بالضرورة ، والمغاير واقع فى الضلالة حتما . والتعصب الذى يلزمها قرين التسليم المطلق بالصواب المطلق لتأويلات القائمين عليها . ودعائها الذين تحميهم الديمقراطية وتصونهم هم أول من ينقلب على هذه الديمقراطية فى التعامل مع خصومهم . ولذلك ، نرى المفارقة اللافتة فى تعاملهم مع من يقر لهم بحقوقهم فى الاجتهاد والاختلاف حين لا يقابلون هذا الإقرار بمثله ، بل بنقيضه الذى ينفى كل مختلف عنهم أو معهم إلى حظيرة البدعة والضلالة ويسلبه صفة المواطنة . والواقع أن هذه الدولة الدينية التى يتحدث عنها دعائها لا وجود لها حقيقيا خارج ممارساتهم أو ممارسات أمثالهم من البشر الذين لا عصمة لهم .

ويعنى ذلك أن هذه النوع من الدولة الدينية تقوم على مفارقة لافتة لا تفارقها مرواغة التسمية ، فهى دولة بشرية من حيث مصالح مجموعات القائمين عليها ، ومن حيث الأهداف المدنية التى تسعى إلى تحقيقها فى الاقتصاد والسياسة ، ومن حيث إن النصوص الدينية التى تستند إليها لا تتأدى تفسيرا أو تأويلا إلا بواسطة بشر لا عصمة لهم ولا قدرة على التجرد من مصالحهم أو مصالح من يعملون فى خدمتهم تأويلا وتفسيرا .

ويمكن القول إنه لا حضور محايد لهذه النصوص بعيدا عن هذا النوع من التفسير والتأويل الذى يصنع شبكة هائلة متباينة الخواص ، مختلفة الاتجاهات ، متصارعة الأهداف ، تنسرب فى وعينا الثقافى أو لاوعينا على السواء ، فلا نرى النصوص الدينية نفسها إلا من خلال هذه الشبكة المتناصّة من التفسيرات والتأويلات ، وبواسطة عدساتها متغايرة العناصر والخواص ، تلك العدسات التى لا تتمكن معها من الرؤية المحايدة قط ، أو من الرؤية التى تغدو معها العين وحيدة فى حضرة الوجود الأصيل للنص ، بعيدا عن أى تأثير لاحق ، فلا وجود لهذا النص - فى وعينا ولاوعينا الثقافى على السواء - بعيدا عن علاقات لا نهائية من تناص التفسيرات والتأويلات التى تراكمت عبر صراع الفرق والطوائف المتعددة ، وطوال زمن انقسامها الحاد الذى أدى - ولا يزال - إلى أن يكفر بعضها بعضا ، وإلى أن يخص كل منها نفسه بالمعرفة التى ينفيها عن غيره ، وبالنجاة التى يحتكرها دون سواه ، استنادا إلى التفسير الشائى لحديث الفرقة الناجية الذى يقول : «تفرق أمتى على بضع وسبعين شعبة كلها فى النار إلا واحدة» .

ومع ذلك يزعم الداعون لهذا النوع من الدولة أنها « دينية » ويؤكدون وصفها بهذه الصفة ، قاصدين - فيما يبدو - إلى عدة أمور : أولها إضفاء طابع القداسة على هذه الدولة ، وذلك بعملية مخيلة توقع ما يتسم به الأصل المتأول على الفرع المتوهم . وثانيها إضفاء قداسة دينية الطابع على القائمين على هذه الدول ، ومن ثم نفى صفاتهم البشرية التى تقبل الإصابة والخطأ إلى مستوى الغياب ، وإبراز وجودهم المعصوم إلى مستوى الحضور . ويترب ثالث هذه الأمور على ثانيها ، كما يترب ثانيها - بدوره - على أولها ،

ويتصل بتأكيد مبدأ الإجماع الناجم عن السمع والطاعة للقائمين على هذه الدولة . ويرتبط هذا المبدأ بإخراج المتمردين عليه ، أو المخالفين له ، من دائرة الفرقة الناجية التى هى دائرة الدين (المؤول) التى غدت دائرة للمواطنة .

ويتكشف هذا النوع من الدولة ، فى هذا المجال ، عن تسلطية قمعية لا تفارقه فى كل عملياته المعرفية . فليس سوى مصدر وحيد للمعرفة ، فى هذا النوع من الدولة ، ووجه واحد للحقيقة ، هو ما يتجه القائمون عليها بتأويلاتهم التى يخيلون بقداستها ، وذلك بواسطة آليات تتحول بها المعرفة المقصورة على قوم دون أقوام إلى سلطة قمعية بدورها ، سلطة تنغلق معها كل المنافذ المغيرة ، أو توصف بصفات التحريم والتكفير التى تحول دون الاقتراب منها ، أو تقبر حيث لا تراها عين أو تناها يد . وإذا تتقل صفة الواحدية من الفرقة الناجية (فى مقابل غيرها) إلى الواحد الذى يقف على رأسها ، فى نوع من وحدة العلة ، فإن الصفة نفسها تقع على المعرفة التى تكتسب خاصية النفور من تعدد الأبعاد أو اختلاف المتجيين ، وخاصية التحريم للحوار والمغايرة والخروج على المفهوم ، وخاصية الاتجاه الواحد الذى يهبط من الأعلى إلى الأدنى ، وأخيرا خاصية النقل الذى ينفى العقل ، والتسليم الذى لا يقبل الشك ، والتصديق الذى يرفض السؤال . وتتقلص علاقات هذه المعرفة فى علاقة واحدة هى علاقة المفرد الأعلى بالجمع الأدنى . وتغدو علاقة التلميذ بالأستاذ ، أو علاقة المريد بالقطب ، الوجه الآخر لعلاقة الرعية براعيها ، منه الأمر وعليها السمع والطاعة ، وهو ، وحده ، أو من يفوضه ، حارس الإجماع ومركزه ، وقطب الوحدة ومحورها ، وصوت الحقيقة ومجلاها ، واهب المعرفة وحارسها .

والتعصب هو المبدأ الأساسى الملازم لهذا النوع من الدولة ، والعقل الذى يعقل كل فعل من أفعال معرفتها التى تغدو سلطة تصادر الاختلاف والتعدد والعقل والتجريب ، فتغدو سلطة قسر . والتعصب - لغة - ينطوى على معنى القسر ، كما ينطوى على معانى الإجماع الذى لا يقبل الاختلاف الذى ينفر من التغير وذلك من قولهم : عَصَبَ الشئ بمعنى شَدَّه ، وَعَصَبَ النَّاقَةَ بمعنى شَدَّ فخذها لتَدِرَّ ، وَعَصَبَ الْقَوْمَ به اجتمعوا وأحاطوا به ، وَعَصَبَ الرِّيقُ بالفم بمعنى يَسَّ عليه ، وَعَصَبَ الرَّجُلُ يَنْتَهَ أَقَامَ فيه لا يَبْرَحُهُ . والعلاقة اللغوية بين «عَصَبَ» و «تَعَصَّبَ» هى البعد الدلالى الذى يغدو فيه «التَّعَصَّبُ» تسليماً بإجماع نقلى ، وتصديقاً ثابتاً لكل ما ينقل من «عَصَبَ» الجماعة أو «السُّعَصَبِ» فيها ، ذلك الذى «تُعَصَّبُ» به أمور الناس ، أى ترد إليه وتدار به . وقريب منه «العُصْبَةُ» الحاكمة من حوله .

وإذا كانت «العصية» تعنى الرجوع إلى الأصل العرقى للقبيلة ، وجعله معياراً للتحسين والتقبيح بين أبنائها ، وبينهم وغيرهم من أبناء القبائل الأخرى ، ومن ثم معياراً لإيقاع التراتب بين البشر بوجه عام ، فإن هذا المعنى العنصرى يتجلى على المستوى الفكرى فى العودة إلى الأصل الاعتقادى (الموازى للأصل العرقى) الذى يتأوله من يدعو إليه ، وتحويل القرب منه أو الالتصاق أو الاتحاد به إلى معيار موجب لإثبات القيمة ، وتحويل البعد عنه إلى معيار سالب لنفى القيمة . القيمة الموجبة هى العودة إلى جذر واحد ترتد إليه الأشياء كما ترتد المعلومات إلى علتها الأولى فى حركة متفهقرة دوماً . وكما تنطوى دلالة هذا الجذر على معنى الواحدية ، ينطوى التعصب به أو

التعصب له على معنى الإجماع الذى لا يقبل الخرق ، والتصديق الذى لا يقبل الشك ، والتسليم الذى لا يقبل الاختلاف . والمسافة جد يسيرة بين ذلك كله و « التعصب » الذى تنطوى دلالة على معنى عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل إلى جانب واحد ، أو بناء على الثبات على أصل واحد ، أو الاعتصام بسيد واحد ترد إليه أمور الناس وتدار به وحده دون سواء ، وذلك بالقدر الذى « يعتصب » السيد بالناس من حوله ، ليصيروا عصبه له ، تماما كما يعتصب بالتاج على رأسه مستكفا به فى ملكوته المطلق ، أو فى تأويله الذى يغدو مطلقا بدوره .

هذه الدلالات المتشابكة للتعصب تجد ما يوازىها ويدعمها فى الأبنية اللاواعية للثقافة العقلية التى تتوارثها ، خصوصا ما تنطوى عليه هذه الأبنية من عناصر تلح على الإجماع وترفض الاختلاف ، وتقرن الدخول إلى « الفرقة الناجية » بالتسليم بالأولوية المطلقة لما تراه الجماعة ، أو تتعصب له أو تتعصب به . وإذ تنفى هذه العناصر وجود الفرد وحضوره ، على مستوى حقه فى اختيار معرفته ونوع مجتمعه ، فإنها تصدر قدرته التى يستند إليها هذا الحق ، وذلك من خلال تأكيد مبدأ الاتباع الذى هو العلة القريبة للتعصب ، فالاتباع يعنى تقليد السلف مطلقا ، وإضفاء القداسة على كل ما انتهوا إليه بوصفه الأصل المحتذى ، والخروج على هذا الأصل بدعة ، وكل بدعة ضلالة ، وكل ضلالة فى النار . ولا مجال للتمييز بين البدع فى هذه الدائرة ، فالبدعة هى الفعل الذى لم يكن فابتدع ، والأغلب أنها تصادم السلف بالمخالفة ، ومن ثم تخالف الشريعة التى لا بد من إيقاع الاتحاد بينها والسلف تقديسا لمبدأ الاتباع الذى يقول أصحابه : قف حيث

وقف القوم وقل بما قالوا ، وكف عما كفوا . ومن ذلك قولهم : «عليكم بالطريق فالزموه ولئن أخذتم يميننا وشمالا لتضلن ضلالا بعيدا» . وفي إطار هذه المبدأ ، كان جمهور السلف من أهل الاتباع والنقل يكرهون المخالفة بوجه عام ، وينفرون من كل مبتدع وإن كان جائزا ، حفاظا للأصل الذى هو الاتباع ، فيما ينص ابن تيمية فى « تلييس إبليس » .

ما الذى يعينه الوقوف فى المعرفة حيث وقف القوم ، والالتزام بطريق واحد : الخروج عليه ضلال بعيد ؟ إنه يعنى إلغاء حق الاختلاف فى المعرفة بكل أنواعها ، وإلغاء حق الاجتهاد بكل أشكاله ، وإلغاء حق « المواطنة » بكل ما يترتب عليها أو يلزم عنها ، فلا معنى للمواطنة - فى الدولة الحديثة - لو سلبناها مضمونها الذى يمايز بين المواطن الحر والتابع المذعن بحق الاختلاف والخروج على الإجماع . ويعنى ذلك ، بالمثل ، إلغاء نسبية المعرفة ، فقد ضلّ من قال إنه ليس للأشياء أو المعارف حقيقة واحدة فى نفسها ، وإن الحقيقة نفسها متعددة الأبعاد ، وإنها - كالنص - حمالة أوجه ، مغزاها عند كل قوم حسب ما يراد منها . إن الحقيقة واحدة فى التصورات الاتباعية التى ورثناها والتى يستند إليها دعاة الدولة الدينية فى هذا الزمان ؛ الحقيقة ذات وجه واحد عادة . لا يصل إليها العقل ابتداء ، ولا تغتنى بالحوار والجدل ، فهى معطى جاهز ، لا يقبل التغير أو الزيادة أو التطور ، وسرها مقصور على من يتأولها ويحفظ واحدية وجهها . وإذا كان الخروج على ما أظهره السلف منها أو المؤول لها ضلالة ، فالتعصب لها نجاة من هذه الضلالة ، لأن الاتباع الذى هو نقل وتقليد ليس سوى الوجه الآخر للتعصب الذى هو رفض للتسليم بحق الآخر فى الحضور . يضاف

إلى ذلك أن الإيهام بنجاة المتعصب ، في مقام الاتباع والنقل ، يلزم عنه التسليم بنوع من القمع الذي لا بد أن يمارسه المتعصب على من يخالفه ، أعنى أنه ما دام المتعصب يبدأ من التسليم بأنه في الفرقة الناجية ونقيضه في الفرق الضالة ، وما دام يقرن النجاة بالإيمان والضلالة بما يفضى إلى الكفر ذاته ، فإن عنف المتعصب في التعامل مع المختلف عنه يغدو قرين إلغاء هذا المختلف على مستويات الحضور الفكرى والجسدى معا . وفي ممارسة هذا اللون من العنف يتوهم المتعصب اقترابه من الأصل الذى يتعصب له ويرد إليه أمره .

هل نقول إن التعصب بدرجات هو الوجه الآخر من المتصل الذى يبدأ بالتطرف وينتهى بالإرهاب ؟ إن الأمر كذلك بالفعل ، فالتطرف - كالتعصب - قبول بغير دليل ، نقل بغير شك ، تسليم دون سؤال ، رجوع حدى إلى أصل ثابت ، إلغاء لأى حضور مغاير ، رفض لكل ما يغاير جنسه . بعبارة أخرى ، المتطرف هو المتعصب الذى يصل إلى الحد أو الطرف الذى لا يرى فيه سوى ما استقر في وهمه ، فلا يجاوزه إلى غيره ، ولا يقبل سواه والذى يقرن رفضه بإلغاء وجود الآخر المغاير ، وذلك بفعل. قمعى هو الحد الذى يقضى به على الآخر فكريا وماديا ، فالإرهاب هو التطرف حين يجسده الفعل . وإذا كان كلاهما طرفى متصل واحد ، فإن كليهما يلزم التعصب ويترتب عليه ، حين يفضى التعصب إلى القمع الذى يبدأ باستخدام الكلمة وينتهى باستخدام القبلة ، دون تردد أو مراجعة أو مساءلة .

والتطرف كالتعصب ، كلاهما شبيه - في حدة الأقصى - نيورجى في

رواية أمبرتو ايكو - « اسم الورد » - سيد الدير ، خازن المعرفة الذى لم يكتف باحتكارها ، بل جاوز الاحتكار إلى تحريمها ، وجاوز التحريم إلى الحكم بالإعدام على كل من يقترب مما حرّمه ، فانتهى به الأمر إلى حرق الدير الذى أراد أن يصونه ، وتدمير المعرفة - المكتبة التى أراد أن يحميها من الهراطقة . لكنه قبل أن يموت ، نتيجة ما اقترفه ، يستمع إلى عبارات نقيضه الذى يؤمن بمبدأ « التسامح » ، دى باسكارفيل ، التى تقول :

« الشيطان ليس أمير المادة ، الشيطان هو صلف
الفكرة ، هو الإيمان دون ابتسام ، هو الحقيقة التى
لا يعتورها الشك . الشيطان قائم لأنه يعرف أين يذهب .
ويذهب دائما إلى المكان الذى انطلق منه » .

التعصب والاستبداد (*)

التعصب حالة معرفية تنطوي فيها الذات على ما أدركته ، وترفض أن ترى سواه ، أو تمنح غيره حق الوجود ، فوجود ما تؤمن به هذه الذات دون مراجعة أشبه بوجودها نفسه ، وضع من الاكتفاء الذاتى الذى يستغنى عن كل ما عداه ، ولا يتقبل أى مغاير له . وبقدر ما تنطوى الذات على إيمان مطلق بما تراه ، فى هذه الحالة المعرفية ، فإن إيمانها به يتضمن معنى الإطلاق الذى ينفى نسبية المعرفة وإمكان الخطأ ، فالمعرفة التى تنطوى عليها هذه الذات معرفة اليقين الذى لا يقبل الخطأ أو يعترف به ، والاكتفاء الذى لا يتصور الزيادة أو يقرها ، والتصديق الذى لا يقبل السؤال أو يسمح له بالوجود ، والجزم الذى يرفض الشك ويرى فيه مظهرا للنقص . إنها معرفة الإجابات المحسومة ابتداءً ، المدركة سلفاً ، معرفة النهايات المغلقة ، والأفق المنطوى على ما فيه ، والبعد الواحد . إنها معرفة حدية ، إطلاقية ، يقينية ، ثبوتية ، وحيدة الاتجاه ، لا تعرف الحوار أو التساؤل أو التشكك . وحضورها الذاتى مكثف بنفسه بعيداً عن حضرة الآخر الذى لا يسهم فى وجودها ، ولا يملك سوى أن يتقبلها تقبل السلب .

إن الآخر بالنسبة إلى هذه الحالة المعرفية هو المتلقى الأدنى الذى لابد أن

(*) جريدة الحياة ١١ يوليو ١٩٩٣ .

يقع موقع المصدق ، المسلم ، المذعن ، المتقبل ، المؤمن ، المتيقن ، المقلد . وعلاقته بمن يرسل المعرفة أشبه بعلاقة المرآة بها تعكسه ، دون أن يكون لها شأن في صنعه أو تكوينه أو تشكيله ، فالمُستَقْبِل يتقبل ما ينزل عليه ، أو ينعكس ، ليعيد إنتاجه في عملية سلبية ، تتضمن معنى التقليد والتصديق في آن . وكما يحدث على سطح المرآة ، يأخذ المُستَقْبِل من المرسل صفاته ، ويعيد نقلها أو إرسالها إلى الآخرين . وذلك بالمعنى الذى يتوالد معه التعصب ، ويتكاثر حين ينقله المُستَقْبِل له ، والمذعن لحالته المعرفية ، إلى غيره . وبالقدر الذى يستجيب له هذا الغير إلى هذه الحالة المعرفية يعيد إنتاجها .

والاختلاف من منظور هذه الحالة المعرفية هو النقص ، الخلل ، عدم السواء ، الخروج على القاعدة ، البدعة ، الضلالة ، الإثم ، المعصية ، الخيانة ، الانحراف أو التحريف . ولا نهاية لصفات الإدانة التى تسقطها هذه الحالة المعرفية على الاختلاف الذى هو نقيضها ، والآخر المختلف الذى ينطوى على بذرة فنائها . وإذا كان التشابه والاتحاد والإجماع مرادفات للتصديق واليقين والاقتناع وموجبات للمديح والصفات الإيجابية ، فى هذه الحالة المعرفية ، فإن التشابه يعنى إلغاء نقيضه بما لا ترى معه الذات العارفة سوى نفسها ، أو صورتها التى تدنى بشيئها إلى حال من الاتحاد ، فى كل فعل من أفعال معرفتها . والاتحاد يعنى ما تسقط به هذه الذات حضورها أو صفات حضورها على غيرها فإذا هو إياها . والإجماع إلغاء للهويات الفردية فى سبيل هوية واحدة أصلية هى الهوية الأولى التى تغدو أشبه بالعلة الأولى التى تتولد عنها كل المعلومات أو تتكاثر عنها كل الصور.

وليست صفات التشابه والاتحاد والإجماع بعيدة عن صفات التقليد والاتباع والنقل ، في هذه الحالة المعرفية ، فالتقليد هو قبول للآخر دون دليل ، والاتباع تصديق دون شك ، والنقل تكرار للمنقول دون إضافة . وبالقدر الذى تغدو به هذه المرادفات صفات للحالة المعرفية التى ينطوى عليها التعصب ، فإن هذه الصفات يمكن أن تكون نتيجة للتعصب وسببا له ، فالعلاقة بينها وبينه أشبه بالعلاقة بين العلل والمعلولات التى تتبادل المكانة فى عملية متشابهة الأثر فى كل الأحوال .

وإذا تصورنا هذه الصفات بوصفها صفات ملازمة لثقافة سائدة فى مجتمع من المجتمعات ، فإن هذه الثقافة يمكن أن تؤدي إلى سلطة سياسية تسلطية تبنى على الحالة المعرفية للتعصب الذى تنطوى عليه هذه الثقافة ، وتعيد إنتاج هذه الحالة بواسطة أجهزتها الإيديولوجية فى الوقت نفسه . أعنى أنه بقدر ما تنتج الثقافة السائدة العناصر المكونة لبنية وعى النخبة الحاكمة . فإن النخبة الحاكمة تعمل على إشاعة العناصر نفسها بواسطة الأجهزة الإيديولوجية للدولة التسلطية .

والمسافة جد قصيرة بين التعصب ، بوصفه حالة معرفية سائدة فى ثقافة من الثقافات ، والتسلط بوصفه علامة من علامات طبائع الاستبداد التى تحدث عنها عبد الرحمن الكواكبي فى كتابه التأسيسى الذى نشره فى مطلع هذا القرن . وأكاد أقول إن « التعصب » هو الوجه الآخر لطبائع « الاستبداد » فى عملة واحدة ، لا يفصل وجهها الثقافى عن وجهها السياسى ، أو فى دولة واحدة تدعم أبنية الثقافة السائدة فيها الأجهزة القمعية التى تدعم ، بدورها الإيديولوجية بما تشيعه أجهزتها الإيديولوجية من عناصر الثقافة التى تنطوى على التعصب الذى هو الوجه الآخر للتسلط .

وإذا كان الجذر اللغوي للتعصب يقوم على معنى الثبات والرجوع إلى أصل ثابت لا يريم ، فإن الاستبداد يقوم على معانى مقاربة لا تفارق الانفراد والغلبة والاكتفاء الذاتى . ولقد عرّف عبد الرحمن الكواكبي الاستبداد - لغة - بأنه اقتصار المرء على رأى نفسه فيما ينبغى الاستشارة فيه . وقرن الاستبداد بمجاوزة الحد ، لأن المستبد لا يرى حاجزا ابتداء ، ويتحكم فى شؤون الناس بإرادته لا بإرادتهم ، ويحاكمهم بهواه لا بشريعتهم ، ويعلم من نفسه أنه الغاصب المعتدى فيضع كعب رجله على أفواه الملايين من الناس يسدها عن النطق بما يختلف معه . ولذلك فهو مكتف بما يراه عن الآخرين ، ويرفض اختلافهم بالقدر الذى يفرض ما يراه عليهم . وإذا كان كل من الاستبداد والتعصب نقيضا للتسامح ، وإلغاء لحق الاختلاف ، فإن كليهما قائم على التسليم بأن الحق مع مدعيه (المتعصب أو المستبد) .

والمسافة بين التسليم بهذا الحق وفرضه على الآخرين هى المسافة بين السبب ونتيجته ، وذلك بالمعنى الذى يصل التعصب والاستبداد فى قران واحد بالتطرف والإرهاب . وإذا كان التطرف هو الاستجابة الفردية لكل من التعصب للرأى والاستبداد به ، حين تتحول هذه الاستجابة من الآلية الدفاعية إلى الآلية الهجومية ، فإن الإرهاب هو الناتج الطبيعى لكلا الأمرين ، سواء على المستوى الفردى الذى يصل معه المستبد أو المتعصب إلى الحد الأقصى الذى يفرض ما يراه على الآخرين قمعاً ، أو على المستوى الجمعى للمجموعة أو الدولة السلطوية التى تفرض ما تتعصب له ، أو تستند به على الآخرين بواسطة وسائلها وأجهزتها القمعية .

ومن المهم أن نلاحظ ، في هذا السياق ، ما ينقله الكواكبي عن المحررين السياسيين من « الإفرنج » الذين تضافرت آراء أكثرهم على أن الاستبداد السياسى متولد عن الاستبداد الدينى ، وأنه إذا لم يكن الأمر كذلك فلا شك أن الاستبداديين أخوان أو صنوان بينهما رابطة الحاجة على التعاون لتذليل الإنسان ، والمشكلة بينهما ظاهرة في أن أحدهما حاكم في عالم القلوب والآخر متحكم في مملكة الأجساد . وإذا كان الكواكبي يدافع عن تراثه الدينى بتأكيد أن القرآن الكريم مشحون بتعاليم إمارة الاستبداد وإحياء العدل والمساواة بين الناس ، وأن النزعة الإسلامية الأصلية مؤسسة على أصول الإدارة الديمقراطية ، أى العمومية ، والشورى الأرستقراطية ، أى شورى الأشراف ، فإنه يرد البدع التى شوهت الأديان إلى الاستبداد ، ويرى أن العلاقة بين الاستبداد السياسى والتعصب الفكرى وثيقة جدا ، فالناظر المدقق فى تاريخ الإسلام يجد للمستبدين من الخلفاء أفعالا مريعة فى إطفاء نور العلم . ويضرب المثل على ذلك بما فعله الاستبداد الذى حجر على العلماء الحكماء أن يفسروا قسمى الآلاء والأخلاق من القرآن تفسيرا مدققا ، لأنهم كانوا يخافون مخالفة رأى السلف القاصرين فى العلم ، فيكفرون ، ويقتلون . ويرى الكواكبي أنه لو أطلق عنان البحث وحرية الرأى والتأليف لكان لأمم المسلمين شأن غير الشأن وحال غير الحال .

وأحسب أن وعى الكواكبي بأن التعصب فى المعرفة هو الوجه الفكرى للاستبداد السياسى هو الذى جعله يلح على علاقة التضاد بين الاستبداد والعلم ، فيذهب إلى أن المستبد لا يخفى عليه أنه لا استبداد ولا اعتساف ما لم تكن الرعية من أمتة حمقاء تخبط فى ظلامه جهل وشبه عمياء . ويؤكد

لكواكبي أن المستبد لا يخشى علوم اللغة المقومة للسان إذا لم يكن وراءها
حكمة حماس تعقد الألوية أو سحر بيان يحل الجيوش . وكذلك لا يخاف
المستبد من العلوم الدينية المتعلقة بالمعاد لا اعتقاده أنها لا ترفع غباوة ولا
تزيل غشاوة ، وإنما يتلهم بها المتهوسون للعلم ، فإذا نبغ فيهم البعض
ونالوا شهرة بين العوام لا يعدم المستبد وسيلة لاستخدامهم في تأييد أمره وسد
أفواههم بلقييات من فتات مائدة الاستبداد .

ولكن المستبد يرتعد من علوم الحياة وأخبار الحكومات المدنية ، فيما يقول
الكواكبي الذي يلح على ما تقوم به العلوم في مقاومة الاستبداد ، خصوصا
الحكمة النظرية والفلسفة العقلية وحقوق الأمم والسياسة المدنية والتاريخ
والخطابة الأدبية وغيرها من العلوم الممزقة للغيوم . ويقال ، بالإجمال ، بنصر
عبارة الكواكبي ، « إن المستبد لا يخاف من العلوم كلها بل من التي توسع
العقول وتعرف الإنسان ما هو الإنسان وما حقوقه وهل هو مغبون ؟ وكيف
الطلب ؟ وكيف النوال ؟ »

وإذا كان المستبد يكره أمثال هذه العلوم التي يتحدث عنها الكواكبي
لتأثيرها ، فإن الكواكبي يضيف بعدا جديدا إلى هذا الكره ، عندما يؤكد
أن المستبد يستحق نفسه كلما وقعت عينه على من هو أرقى منه علما ،
ولذلك لا يجب أن تقع عينه إلا على من هو أدنى ، أو على من يتصاغر
أمامه مدعيا أنه الأدنى . وقد قال ابن خلدون قديما : « فاز المتملقون » .
ووضع علماء البلاغة الذين استملهم الاستبداد من القواعد ما يعلمون به
البلغاء كيفية الاتضاع في حضرة الحكام المستبدين ، ذلك لأن الرئيس والملك
لا يجب أن يرى أحدا من أتباعه فوقه ، فيما يقول صاحب « البرهان في وجوه

البيان « ، ومتى رأى أحدا منهم قد فضله في حال من الأحوال نافسه وعجاده ، وأحب أن يضع منه . وفي عداوة الرؤساء والملوك لمن تحت أيديهم البوار .

ولقد دفعت مثل هذه الأقوال الكواكبي إلى القول إن الاستبداد والعلم ضدان متغالبان ، كل استبداد يسعى جهده - بما ينطوي عليه من تعصب - في إطفاء نور العلم وحصر المواطنين في حالك الجهل . وذلك في مقابل العلماء الذين ينبتون في مضائق صخور الاستبداد وجنادل تعصبه ، ويسعون جهدهم في تنوير أفكار المواطنين . والغالب أن رجال الاستبداد - كأهل التعصب - يطاردون رجال العلم ، وينكّلون بعقول الاستنارة والتنوير ، وذلك ليخلو الجو لكل ما يستند إليه استبداد الدولة وتعصب القائمين عليها والمشايعين لها .

والواقع أن الكواكبي يزيد الكشف جلاء عن العلاقة المتبادلة بين الاستبداد والتعصب ، على المستوى المعرفي ، حين يتحدث عن الصلة بين الاستبداد والأخلاق ، مؤكدا ما ينتهي إليه الاستبداد من أثر في الأميال الطبيعية ، والأخلاق الحسنة ، وذلك بما يشيعه من ألفة الرياء والنفاق عند المواطنين ، وضعف الثقة بالنفس ، وتقلص القدرة على الابتكار ، واختلاط القيم . الاستبداد يسلب الراحة الفكرية ، فيضني الأجسام فوق ضناها بالشقاء ، فتمرض العقول ويختل الشعور ، فيما يقول الكواكبي . والبسطاء من المواطنين هم أكثر الناس تأثرا بهذه الآفات ، إذ يصل مرضهم العقلي إلى درجة قريبة من عدم التمييز بين الخير والشر ، في كل ما ليس من ضروريات حياتهم الحيوانية . وإذ يتغلب الاستبداد على الأذهان الضئيلة فإنه يشوش

عليها الحقائق ، بل البدييات ، كما يهوى ، فتميل الأذهان إلى الاستبداد وتقبل عليه كما تقبل الهوام على النار وتترامى عليه . ويقول الكواكبي إن المطالع اللبيب لكتابه ممن لم يتعب فكره في درس طبيعة الاستبداد قد يستريب في أن الاستبداد يقوى على قلب الحقائق . ويرد الكواكبي على هذا القارئ اللبيب بقوله :

« نعم . . . الاستبداد يقلب الحقائق في الأذهان . حتى إنه قد مَكَّنَ بعض القياصرة والملوك من التلاعب بالأديان تأييدا لاستبدادهم . وقد وضع الناس الحكومات لأجل خدمتهم ، وجاء الاستبداد فقلب الموضوع وجعل الرعية خادمة للرعاة كأنها خلقت لأجلهم ، فقبلوا وقنعوا . وقد قبل الناس من الاستبداد ما ساقهم إليه من اعتقاد أن طالب الحق فاجر ، وتارك حقه مطيع ، والمشتكى المتظلم مفسد ، والنبه المدقق ملحد ، والخامل المسكين هو الصالح الأمين . وقد اتبع الناس الاستبداد في تسميته النصح فضولا ، والشهامة عتوا والإنسانية حماقة ، والرحمة مرضا . كما جاروه على اعتبار أن النفاق سياسة ، والتحيل كياسة ، والدناءة لطف ، والنذالة دماثة » .

ويمضي الكواكبي قائلا إن ما يثير الدهشة حقا هو استجابة العقلاء إلى الاستبداد وليس البسطاء . فما أكثر المؤرخين الذين يُسَمَّون المستبدين بالرجال العظماء ، وما أكثر من تحدثوا عن الاستبداد بوصفه فضيلة . إن المستبد لا يمكن أن يكون عادلا ، فيما يذهب الكواكبي ، ذلك لأن الجمع بين الصفتين جمع بين تقيضين لا يلتقيان . وكما لا يلتقى العلم والاستبداد كذلك لا يلتقى العلم والتعصب إلا في ممارسة من يرى في المعرفة وجها آخر من الاستبداد ، وفي التعصب معنى آخر لقداسة العودة إلى أصل .

هل نقول إن هذا البعد الأخير يدخلنا إلى المنطقة التي لا بد أن تنبنى بها الدولة الدينية على التعصب والاستبداد ؟ أحسب أن الأمر كذلك وإن لم يقله الكواكبي ، فالدولة الدينية بالمعنى الذى نسمعه فى هذه الأيام ، والممارسات التى نراها رؤية العين ، ليست سوى التجسد المادى لتعصب بعينه ، لتأويل بشرى بعينه ، لنصوص دينية بعينها ، والنظر إلى هذا التأويل بوصفه التأويل الوحيد الذى يطابق الحقيقة المطلقة . والمسافة بين هذا النظر وممارسته هى المسافة بين الجانب النظرى والجانب العمل من التعصب والاستبداد ، بالمعنى الذى يتجسد به الفكر المتعصب فى دولة مستبدة بالضرورة ، وتغدو الدولة ، بدورها ، تحققا عينيا لإيديولوجيا لا تفارق معنى التعصب ابتداء . وإذا كانت مثل هذه الدولة تنفى صفة الدين عن كل من يختلف عنها فى تأويل النصوص نفسها ، تعصبا ، فإن القائمين على هذه الدولة والمتابعين لها على السواء لن يترددوا فى الحجر على هؤلاء المخالفين ، استبدادا ، والفتك بهم قمعا لغيرهم وإرهابا .

لنقل مع الكواكبي إن « طبائع الاستبداد » بشرية فى نهاية الأمر ، وإنها لا ترتبط بدولة دينية أو دولة مدنية إلا من حيث الصفة البشرية للقائمين على هذه الدولة أو تلك . فى حالة الدولة الدينية ، يتحكم المستبدون من حكامها فى اتباعهم باسم تأويلهم البشرى للدين ، مما ينفى عن هذه الدولة صفتها الدينية ابتداء ، ويجعل منها مجرد وعاء تبريرى لمصالح بشرية بعينها ، مصالح تحاول أن تكتسب من قداسة الدين ما يبرر تسلطها الاستبدادى باستعارة اسمه أو صفته . وفى حالة الدولة المدنية ، يتحكم المستبدون من حكامها فى اتباعهم تحكما مماثلا ، بتحويل ما يستندون إليه أو يدعون إليه

إلى ما يشبه التأويل الدينى فى تأييه على السؤال أو الشك ، وذلك فى حال تغدو معها دوجماتية المعتقد السياسى قرينة سلفية التأويل الذى يتأبى على المراجعة ويرفضها بمقتضى طبائع الاستبداد التى يبنى بها .

وسواء قامت الدولة المدنية على تسلطية عسكرية أو على ديكتاتورية مطلقة ، أوتوقراطية أو غير أوتوقراطية ، فإن النتيجة واحدة فى كل الأحوال ، حيث يشيع الاستبداد السياسى روح التعصب فى الثقافة ، بالقدر الذى يشيع روح التعصب السائد فى الثقافة طبائع الاستبداد فى الحكم ، وذلك فى متوالية لا يكف طرفاها عن التفاعل إلا بأن ينقطع أحد الطرفين ، وتدخل العلاقة نفسها فى حالة مغايرة .

هذه الإشاعة المتبادلة أشبه بالصور المتكررة على مرأيا متقابلة متوازية ترسل الصور وتستقبلها على أسطحها التى تعكس وتتلقى الانعكاس فى آن . بعبارة أخرى ، إذا كانت الأجهزة الإيديولوجية للدولة التسلطية تشيع بين الناس أفكارها المصاحبة للاستبداد ، وتبريراتها التى تدعمه فإنها تشيع - فى الوقت نفسه - طرائفها العقلية فى إدراك الأشياء وتقبل المعارف ، ومن ثم تشيع آليات التعصب التى تستكين إلى التسليم القبلى والإجماع المسبق ، ولاتفارق الأصل الواحد أو الإجماع المفروض من أعلى ، وترفض الاختلاف ، وتستريب بالمغايرة .

هكذا تتم «أدلجة» المواطنين الواقعين تحت تأثير هذه الأجهزة ، ويتم تشكيل وعيهم بما تنطوى عليه رسائلها ، ويعاد بناء ذاكرتهم الثقافية بما يدعم هذه العملية من الأدلجة ، وينبعث من التراث ما يتناسب معها ويدعمها . وعندئذ ، يتحول المواطنون أنفسهم إلى مرأيا عاكسة للاستبداد

والتعصب بمستوياته المعرفية والسياسية على السواء . وتؤكد نزعة بطيركية في المجتمع على كل مستوياته . وتغدو ثقافته السائدة قرينة الصوت الواحد ، وذلك بالقدر الذي يتحول به حاملو هذه الثقافة إلى أدوات قمع لما يغير منظوماتها أو مقولاتها .

وإذ نعود إلى ثنائية العامة والخاصة القديمة ، في هذا السياق ، نستمع إلى نفور الخاصة من أصحاب الرأي المغاير ، أو أبناء الطليعة المختلفة ، من العامة ، ذلك لأن العوام بحكم ما هم عليه من أمية في مجتمعاتنا التي يغلب عليها التخلف ، وبحكم خضوعهم أكثر من غيرهم للأجهزة الإيديولوجية للدولة بسبب أميتهم ، يرتبطون بالجوانب التقليدية النقلية الاتباعية من الثقافة ، ويعيدون إنتاجها لا شعوريا على نحو يجعل منهم قوات المستبد وقوته فيما يقول الكواكبي الذي يتحدث عن العوام على هذا النحو :

« العوام هم قوات المستبد وقوته ، بهم عليهم بصول ، وبهم على غيرهم يطول ، بأسرهم فيتهللون لشوكته ، ويغصب أموالهم فيحمدونه على إبقاء الحياة ، ويهينهم فيثنون على رفعتهم ، ويفرى بعضهم على بعض فيفتخرون بسياسته . وإذا أسرف بأموالهم يقولون عنه إنه كريم . وإذا قتل ولم يمثل يعتبرونه رحيمًا ، ويسوقهم إلى خطر الموت فيطيعونه حذر التأديب ، وإن نقم عليه بعض الإيابة قاتلوهم كأنهم بغاة » .

هذه الكلمات التي قالها الكواكبي تستعيد تراثا مريرا من النفور من العامة الذين أدلجتهم الأجهزة الإيديولوجية للدولة المتسلطة في تراثنا كله ، ومن ثم جعلت منهم قوة ضاربة معادية للعقلانية والاستنارة والاختلاف والتجريب باسم أقانيم النقل والتقليد والاتباع التي تشرَّبها وعيهم ولاوعيهم الثقافي على السواء .

ومن المؤكد أن عنف الاستجابة القمعية التى أظهرها العوام المؤدلجون إزاء المختلفين عن الرأى السائد ، تعصبا واستبدادا ، هو المسؤول عن النفور المضاد الذى انطوى عليه كل الخروج على السائد الثقلى فى التراث ، ابتداء من واصل بن عطاء المعتزلى الذى يروى عنه قوله : « ما اجتمعت العامة إلا ضرت » وقوله : « ألا قاتل الله هذه السفلة ، توادّ من حادّ الله ونبهه ، وتحادّ من وادّ الله ونبهه ، وتذم من مدحه الله ، وتمدح من ذمه الله » . والمرارة التى نطق بها واصل تذكر بنظيرها فى بيتى صالح بن عبد القدوس الذى قال :

وإن عناء أن تفهّم جاهلا ويحسبُ جهلاً أنه منك أفهمُ
متى يبلّغُ البيانُ يوماً تمامه إذا كُنْتَ تَنبِيهَ وآخرُ يَهْدُمُ

وهى مرارة تتصاعد إلى عصر عبد الرحمن الكواكبي فى مطلع هذا القرن ، ومن الواضح أنها لم تنقطع عند مفكرى الطليعة الذين يستشعرون خطر الأدلجة التى تجعل من الأميين قنابل موقوتة للعنف الذى ينفجر فى المختلفين عن المعرفة التقليدية السائدة أو الدولة السلطوية التى تستند إلى هذه المعرفة التى تستند - بدورها - إلى التعصب والاستبداد معا .

ولا يقتصر هذا الخطر، فيما يبدو ، على طوائف العوام من الأميين وحدهم ، فمن الواضح أن الآلية التى ينعكس بها التعصب أو الاستبداد ، معيدا إنتاج نفسه فى العقول التى تتلقاه وتتقبل الثقافة المنتجة له ، لا تقتصر على العوام الأميين بل تجاوزهم إلى المثقفين التقليديين الذين يعيدون إنتاج ثقافة الاتباع وشروطها العقلية المنطوية على صفات التعصب والاستبداد فى آن .

هذه الآلية هي التى تفسر العداء للجديد فى مجتمعاتنا ، والنفور من الاجتهاد ، والخوف من السؤال ، والاستجابة العدوانية إلى المغاير، ورد الفعل القمعى على المختلف ، والانتقاض العدائى على التجريب والحداثة ، وعلى كل ما يتنافر مع ثقافة الاتباع والنقل . وتلك آلية تصل بين التعصب والاستبداد فى متصل واحد ، متصل يصل المغاير بالمنهى عنه دينيا ، ويقرن المخالف بالمحجور عليه سياسيا ، ويجمع ما بين تهم التكفير والخيانة فى المتصل نفسه الذى يتحول به التعصب إلى تطرف والاستبداد إلى إرهاب . والواقع أن الحالات التى نراها شاهدا على هذه الآلية كثيرة متعددة.

ولعل آخر هذه الحالات حالة ترقية نصر حامد أبو زيد الأستاذ المساعد بقسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة القاهرة ، وهى حالة تستحق دراسة طويلة لاستنطاق دلائلها . وما يعيننا ، فى هذا المقام ، هو أن عقلية التعصب التى انطوى عليها تقرير الإدارة الذى اعتمدته لجنة الترقية لم يميز بين المغايرة فى رأى والخروج على العقيدة ، فأقام التقرير اتحادا موهوما بين المعتقد الشخصى لكاتب التقرير والعقيدة الإسلامية نفسها ، ومورست آليات التعصب التى استبعدت المختلف والمغاير من حظيرة العلم ، ونفيه إلى دائرة الكفر . وذلك كله لأن كاتب التقرير لا يسلم بحق غيره فى الاختلاف عنه أو معه ، اجتهادا ، ويقرن هذا الاجتهاد بالكفر ، تعصبا واستبدادا . ولا خلاف جذريا بين الذى كتب هذا التقرير ومن قبلوه دون دليل ، ونقلوا آراءه اتباعا وتقليدا وليس نقدا وتمحيصا ، ودون حتى اطلاع على إنتاج المظلوم الذى أدانه التقرير ، فانتهوا إلى ما انتهى إليه كاتب التقرير

وأعادوا إنتاج التعصب والاستبداد بالآلية نفسها التي انبثا عليها في مبتدى أمرهما . وغير بعيد عن ذلك كل الذين تعجلوا الإدانة وتناقلوها وكرروها بالآلية التي يكرر بها التعصب نفسه ويعيد بها الوعي المذعن إنتاج الاستبداد الواقع عليه .

من اللافت للانتباه أن الدولة ، في حالة نصر أبى زيد ، لم تحرك ساكنا ، لم تظهر عداء للباحث أو تأييدا للذين هاجموه وانتهوا في هجومهم إلى تكفيره والمطالبة بدمه والتفريق بينه وبين زوجه . لقد ظلت القضية ، ولا زالت إلى وقت كتابة هذه السطور ، محصورة في مستواها الأكاديمى بين أكثرية من الأساتذة تقليديين نقلين في مواجهة أقلية من أساتذة محدثين عقلين ، وفي مستواها الثقافى العام بين أكثرية من مثقفى التقليد ودعاة الدولة الدينية وأقلية مقابلة من طوائف العقلانيين من دعاة الدولة المدنية . وذلك وضع يقول لنا إن الإرهاب الذى ينتج عن التعصب ليس من الضرورى أن يكون نابعا من الدولة مباشرة ؛ فالمؤسسات الموازية للدولة ، ومجموعات المثقفين التقليديين ، وطوائف دعاة الدولة الدينية من المعتدلين والمتطرفين الذين وصلت بينهم أطروحات نصر أبى زيد فى متصل واحد لا ينقسم ، هم القوة الفاعلة للإرهاب الفكرى الصادر عن التعصب فى هذه الحالة .

لكن هذه القوة وإن تميزت عن أجهزة الدولة التى أظهرت حيادها النسبى تظل غير منفصلة عن هذه الأجهزة ، وذلك فى بنية التراتب القسرى التى تعم الجميع ، وفى التسليم الكامن بمبادئ الوحدة التى لا تقبل التنوع ، والإجماع الذى لا يقبل الاختلاف ، والنظر إلى المختلف والمغاير بوصفه النقيض والمعادى بالضرورة . هذه المبادئ الكامنة ترجع ما بين البنية التى

تنطوى عليها الأجهزة القمعية للدولة السلطوية التي وصلت إلى ذروتها في الفترة الناصرية - الساداتية والبنية التي تنطوى عليها المجموعات المتضامنة من دعاة الدولة السلطوية المدنية ، أو المعادية من دعاة الدولة الدينية القائمة على التعصب .

ولأن الاستبداد مُعَدِّ كالتعصب سواء بسواء ، ولأنه قابل لإعادة إنتاجه ، ممن يعتقدون اعتقادا جازما نقليا في سلامة الأطروحات المحركة له ، فإن المجموعات الموازية لسلطة الدولة والمتميزة عنها والمعادية لتنظيماتها المدنية على السواء أعادت إنتاج الاستبداد الذي وقع عليها سياسيا ، وذلك بالقدر الذي أعادت به إنتاج الحالة المعرفية للتعصب التي توارثت آلياتها من أبنية النقل والتقليد في تراثنا الذي يظل حاضرا في حياتنا بأكثر من معنى ومستوى . وتجلى ذلك كله في الممارسة القمعية التي ووجهت بها أفكار نصر أبى زيد بوصفها أفكارا مغايرة مختلفة ، تتهدد بالخطر أبنية عقلية تنفر من الاختلاف وترفض المغايرة ، وتتأول رفضها لكليها بنوع من التخيل الذي يقرن السلامة الإيمانية على المستوى الدينى بمن يسير في ركبها ، اتباعا ونقلًا وتقليدا ، مشابهة وتكرارا ، إجماعا واتحادا . وفي مقابل ذلك ، تضع في حمة الكفر ، تخيلا ، المغاير لها والمختلف عنها في الرأي لا الاعتقاد .

هكذا انفتحت أبواب التكفير على نصر أبى زيد الباحث كما تنفتح أبواب الجحيم ، وانطلقت الاتهامات التي أخرجت الرجل من الإسلام كأنها حُمرٌ مستنفرة . وتوالى الدعاوى دون بينة ، وتكررت الأحكام دون دليل . وذلك في متوالية عقلية اتباعية تعيد إنتاج نفسها إلى ما لا نهاية دون إضافة . وسوف تستمر على هذا النحو ما ظلت الحالة المعرفية التي تنطوى على

التعصب فاعلة في الموقف ومحركة للعلاقات التي تتحكم في عناصر بنيته التي تجسد معنى الاستبداد وحضوره من داخلها .

ويبدو أننا لن نفارق هذه الحالة المعرفية التي ينطوى عليها التعصب بمستوياته العامة و خاصة إلا إذا قطعنا الحبل السرى الذى يصل بين التعصب المعرفى والاستبداد السياسى ، وكشفنا عن الآليات التي يقوم عليها التعصب ، معرفيا ، وفضحنا الأصول المتحجرة التي تستند إليها كل من الحالة المعرفية للتعصب والممارسة السياسية للاستبداد في الجوانب النقلية التقليدية الاتباعية من تراثنا الذي نحمله تحت جلدة وعينا في حياتنا المعاصرة .

التسامح والدولة المدنية

التقيض الجذري لمبدأ التعصب الذى تقوم عليه الدولة الدينية هو مبدأ «التسامح» الذى يرتبط بإحدى القيم الأساسية فى الدولة المدنية الحديثة . وكلمة «التسامح» ليست جديدة تماماً فى هذا السياق ، فهى قديمة نسبياً ، وترتبط بترجمة كلمتى Tolerance - Toleration اللتين تدلان على السياسة التى يتجمل بها المرء فى التعامل مع كل ما لا يوافق عليه ، ويصبر عليه ، ويجادل فيه بالتى هى أحسن ، ويتقبل حضوره بوصفه حقاً من حقوق المخالفة ، ولازمة من لوازم الحرية التى يتقوم بها معنى «المواطنة» فى الدولة المدنية الحديثة . ولحسن الحظ ، فإن الجذر اللغوى للترجمة العربية «سمح» يؤكد هذه الدلالة الأصلية ، ويرتبط بمعانى العطاء والرحابة والقبول والصفح ولين الجانب والتساهل ، ومن ثم يؤكد حق المغايرة . وتدور دلالاته حول تقبل وجود الآخر المخالف ، ومن ثم مجادلته بالتى هى أحسن والانطلاق من أنه ليس أدنى أو أقل لأنه «آخر» أو «مختلف» .

والواقع أن تقبل هذه الدلالة للتسامح وإعمالها بوصفها قاعدة من قواعد السلوك إنما هو مبدأ يستند إلى أصليين أساسيين لا بد من الإشارة إليهما فى فهم

(*) جريدة الحياة ٢٧ يونيو ١٩٩٣ .

دلالة « التسامح » . الأول : معرّفى ، يرتبط بالتسليم بنسبية المعرفة ، والتسليم بأنه ما من أحد يملكها أو يمتلكها كاملة ، أو يستطيع القول الفصل فيها . وانطلاقاً من هذا التسليم يصبح حق الاختلاف بين الناس مقبولا ، بوصفه لازمة منطقية تتركز على تعدد المداخل إلى المعرفة ، واختلاف أدواتها ووسائلها التى تتباين بتباين أوجه الحقيقة التى لا يملكها أحد ، ولا يعرفها طرف إلا فى حدودها النسبية القابلة للتغير والنماء والتطور.

وإذ تعنى نسبية المعرفة الصفات البشرية الملازمة للبشر الذين يتتجونها ، حتى فى دائرة المعرفة الدينية التى لا توجد مستقلة عن عقول البشر الذين يتلقونها فهما وتفسيرا وتأويلا ، فإن هذه النسبية تقرن المعرفة باحترام العقل الذى لا يعرف لنفسه حداً أو حقيقة نهائية فى اكتشاف العالم ، واحترام العلم الذى لا يكف عن التقدم واكتشاف سبل السيطرة على الطبيعة ، ومن ثم تأكيد نسبية المعرفة العقلية فى الوقت نفسه .

هذا الأساس المعرفى لا ينفصل عن الأساس السياسى الاجتماعى الذى يقوم به معنى الحرية فى الدولة المدنية الحديثة ، حيث يؤكد هذا المعنى أن المواطنة تعاقد يقوم على احترام حرية الفرد فى ممارسة حقوقه الطبيعة والمدنية ، فى كل مستوياتها الاعتقادية والفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية ، ولا شك أن هذا الاحترام يبدأ بحق المخالفة ، ومن ثم تأكيد « التسامح » فى علاقة الفرد بفكر غيره ، أو علاقة الدولة بفكر الفرد ، وقبل ذلك كله علاقة المؤسسات الدينية بالفرد . وإذا لم يكن للمخالفة معنى فى غيبة « التسامح » فلا معنى لهذا المبدأ أو ذاك فى غيبة معنى المواطنة الذى تكفله حقوق الفرد فى الدولة .

لقد اكتسبت هذه الحقوق دلالاتها المتميزة في عصر التنوير ، واقتربت بالدعوة إلى الممارسة الديمقراطية لحرية الفكر ، على النحو الذى لا يسمح لطرف بالحجر على طرف آخر في فكره ، ويحرر الأفراد أنفسهم من سلطة «المؤسسة الدينية» أو «المجموعة الدينية» التى تحتكر تفسير الحقيقة وتتناولها بما يخدم مصالحها أو تحالفاتها البشرية ، وتمارس سياسة توزيع صكوك الغفران أو لعنات الحرمان على من تراه قريبا من تفسيراتها المؤولة أو بعيدا عنها .

والحقيقة أن مبدأ «التسامح» حتى في هذه الدائرة لا يناقض الدين في ذاته ، على الأقل في تأويلاته العقلانية ، وإنما يناقض قمع المؤسسة البشرية التى تستغله في فرض سطوتها . يضاف إلى ذلك أن التسامح الذى ينطلق من التسليم بنسبية المعرفة لابد أن ينطلق ، في الوقت نفسه ، من التسليم بالنسبية البشرية نفسها ، فلو كان البشر كاملين هذا الكمال المطلق لما أصبح التسامح ضروريا أو ممكنا ، فيما يقول فلاسفة التنوير الأوروبيون ونقله عنهم تلامذتهم العرب المحدثون .

لقد انبثق مبدأ «التسامح» ، أساسا ، من عصر التنوير في القرن الثامن عشر ، وتكاملت صياغته الفلسفية على أيدي فلاسفة التنوير الكبار ، أمثال جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) وفولتير (١٦٩٤ - ١٧٧٨) وبيركلى (١٦٨٥ - ١٧٥٣) وكوندياك (١٧١٥ - ١٧٨٠) وغيرهم ، أى أنه مبدأ يرتبط بعصر الثورة الفرنسية ، وبداية الانتفاضات الكبرى ، والتمرد على السلطة التقليدية في مسائل الدين والسياسة ، وتسليط الإنارة على ظلمات الجهالة ، وإضاءة معنى الحرية ، وانفتاح مدى النظر إلى العالم واستبدال العقل بالسحر والخرافة ، وتنوير الحقيقة بالملاحظة المتكررة والعقل ،

وصياغة مفهوم التقدم الذى غدا معيارا يستير به الحكم على الفعل
الإنسانى .

وكما آمن العديد من فلاسفة الاستنارة بالمدى الذى يمكن أن يصل إليه
تحقيق هذا المبدأ ، وممارسته ، كتبوا عنه وأصلوه ودافعوا عنه . وأشهر هؤلاء
جون لوك الذى كتب أكثر من « رسالة بخصوص التسامح » Letter con-
cerning toleration أحكم فيها صياغة الأفكار التى أصبحت شائعة فيما
بعد .

ولقد كتب جون لوك الرسالة الأولى وطبعها باللاتينية لأول مرة ،
خلال السنوات التى قضاها فى هولندا هاربا من الحكم الاستبدادى
فى إنجلترا ، ثم ظهرت الرسالة بالإنجليزية فى الستة التى عاد فيها لوك
إلى وطنه عام ١٦٨٩ . وأدخلته الرسالة ، بدورها ، فى سلسلة من
الرسائل المتبادلة والمناظرات التى استمرت سنوات طويلة مع الأسقف
ستيلنجفليت Stillingfleet أسقف وورشستر . وتوفى جون لوك وهو يكتب
الرسالة الرابعة فى ٢٨ أكتوبر ١٧٠٤ ، وطبع الجزء الذى أنجزه منها بعد
موته عام ١٧٠٦ بينما طبعت الرسالة الثانية والثالثة فى حياته عام ١٦٩٠ ،
بعد عام واحد من ظهور الطبعة الإنجليزية للرسالة الأولى . ومن المؤكد أن
الإلحاح على مبدأ « التسامح » لا يتفصل عن الصراع الذى خاضه جون لوك
ضد تسلطية الحكم المطلق (الأوتوقراطى) من ناحية ، وتسلطية التعصب
الذى مارستها الكنيسة من ناحية ثانية ، وذلك بالمعنى الذى يجعل من رسائل
« التسامح » التى كتبها جون لوك جانبا لا يتفصل من دراسته المهمة بعنوان
«مقالتان فى الحكم المدنى » التى ترجمها ماجد فخري إلى اللغة العربية

ونشرتها اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية (المنبثقة عن « اليونسكو » في بيروت عام ١٩٥٩) .

لقد كان اهتمام جون لوك بالتسامح الدينى فى المحل الأول ، ومواجهة القيود التى تفرضها الكنيسة على التفكير ، أو التبرير الدينى للحكم بدعوى الحق الإلهى . ولكن هذا الاهتمام كان جانباً لا ينفصل من تفكير الاستنارة العام عند لوك ، وقسماً من إيمائه إلى أن المجتمع المدنى لا يتقدم إلا على أسس الحرية والعقلانية . وكان هذا الاهتمام مرتبطاً - فى الوقت نفسه - بمحاربة هذا الفيلسوف « نظرية الحق المقدس » وتبريره وجود الحكومة المقيدة وما يرتبط بها من مبادئ الليبرالية الحديثة .

ولذلك انطوت رسائله عن « التسامح » على دفاع قوى عن المبادئ الليبرالية التى تؤصل التسامح وتؤسسه وتحميه فى آن . وكانت البداية هى تأكيد أنه ليس من حق أى ملك أو عاهل أن « يحكم » استناداً إلى حقيقة دينية ، فليس فى قدرة الدولة أن تتبين حقيقة المعتقدات ، وليس من وظائفها إنقاذ أرواح الناس بل حماية مصالحهم . إن الدولة لا توجد إلا لحماية مواطنيها وصيانة حقوقهم ، فهذا هو أساس التعاقد الذى تقوم عليه ، وهو الأساس نفسه الذى لا يسمح لها باستخدام القوة إلا لصيانة هذه الحقوق وحمايتها من كل محاولات الاعتداء عليها ، ومنها ممارسة الحق الطبيعى للحرية الذى يلزم عنه مبدأ التسامح . وإذا كان التعاقد مع الدولة يتضمن صيانة حرية أفرادها على مستوى التعامل معها ، فى إطار مفهوم الدولة المدنية التى تقوم على الفصل بين القوى وإطار المجتمع المدنى الذى يقوم على التسامح ، فإن هذا التعاقد ، مرة أخرى ، يؤكد الحرية نفسها على

مستوى التعامل مع الكنيسة أو السلطة الدينية أو حتى التعامل بين الأفراد، حين يتعلق الأمر باختلاف العقيدة .

وقد انتشرت أفكار لوك بعده ، ووجدت ما يؤكد لها عند فلاسفة التنوير الفرنسيين ، ولكنها انتقلت من المجال الدينى إلى المجال الأخلاقى الاجتماعى مع كتابات الفيلسوف الإنجليزى جون ستيوارت ميل-John Stuart Mill (١٨٠٦ - ١٨٧٣) فى سياق من سياقاتها ، خصوصا ما طرحته هذه الكتابات عن قضية العلاقة بين القانون والأخلاق ، وما ينبغى أن تقترن به هذه العلاقة من أبعاد متميزة لممارسة مبدأ التسامح على المستوى الاجتماعى .

ومهما يكون من أمر ، فإذا كان مبدأ التسامح قد انبثق من هذا الأصل التنويرى ، واكتملت صياغته الفلسفية على أيدي التنويريين الكبار ، منذ أواخر القرن السابع عشر ، فإن هذا المبدأ يظل يخيل كل من يتحدثون عن الدولة المدنية أو المجتمع المدنى الذى يصون الحقوق الطبيعية لأفراده ، وعلى رأسها الحرية ، والذى يؤكد قيم العقلانية والمعرفة العلمية ، ويؤسس لتقدمه الإبداعى فى كل المجالات على أساس من حق أفراده فى الاختلاف . ولذلك أصبحت الاجتهادات الحديثة ، بوجه عام ، تميل إلى توسيع آفاق التسامح ؛ لا لتشمل كل ما هو مخالف روحيا أو أخلاقيا فحسب ، بل كل ما هو مخالف سياسيا واجتماعيا .

ولعل فرح أنطون أول من أفاض فى تراثنا الفكرى الحديث فى بسط هذا المبدأ بوصفه أساس المدنية الحديثة ، وبوصفه القاعدة التى يتطلق منها الفصل بين السلطتين الدينية والمدنية ، ذلك الفصل الذى ينظر إليه فرح أنطون بوصفه آلة مبدأ التسامح ووسيلته معا .

وكان ذلك حين دخل فرح أنطون في مناظرة مع محمد عبده مفتى الديار المصرية ، حول ما كتبه الأول عن ابن رشد في مجلة « الجامعة » في مطلع هذا القرن وهي مناظرة أفضت إلى ضرورة تحديد معنى الدولة المدنية وعلاقتها بمبدأ التسامح . وبقدر ما كان فرح أنطون يؤكد مبدأ التسامح ، في هذه المناظرة التي تعددت أطرافها ، كان محمد رشيد رضا يؤكد مبدأ التعصب الذى تصور أنه خير وقاية من شرور الدولة المدنية .

وفي مجال الرد على ذلك ، يتوقف فرح أنطون طويلا عند مبدأ التسامح الذى كان يطلق عليه « التساهل » ويبدأ بمحاولة تعريفه . ويقول إن هذه الكلمة دخيلة في اللغة العصرية الجديدة ، وإنما نعرف معناها باصطلاح الفلاسفة الذين يشير التساهل عندهم إلى أن الإنسان لا يجب أن يدين أخاه الإنسان على أساس من المعتقد الدينى لأن الدين علاقة خصوصية بين الخالق والمخلوق . وإذا كان الله يشرق بشمسه على الأشرار والأخيار فيجب على الإنسان أن يتشبه به ولا يضيق على غيره لكون اعتقاده مخالفا لمعتقده . فليس على الإنسان أن يهتم بدين أخيه الإنسان أيا كان ، لأن هذا لا يعنيه . والإنسان من حيث هو إنسان فحسب ، بقطع النظر عن دينه ومذهبه ، صاحب حق في كل خيرات الأمة ومصالحها ووظائفها الكبرى والصغرى حتى رئاسة الأمة نفسها . وهذا الحق لا يكون من يوم أن يدين الإنسان بهذا الدين أو بذاك بل من يوم أن يولد ، ذلك لأن هذا الحق من الحقوق الطبيعية . والإنسانية هي الإخاء العام الذى يجب أن يشمل جميع البشر ويقصر دونه كل إخاء .

ولا يمكن للتساهل أو التسامح ، بهذا المعنى ، أن يوجد إلا في دولة

مدنية ، ولا يمكن أن يكتمل هذا المعنى أو يتحقق إلا بالفصل بين السلطتين المدنية والدينية . ويتصل بهذا التحديد لمعنى (التساهل) التسامح على وجه الخصوص ثلاثة أفكار ملازمة يؤكدُها فرح أنطون . أولها أن السلطة الدينية (البشرية) بحكم طبيعتها لا تقدر على هذا (التساهل) التسامح ، لأن غرضها مناقض لغرضه على خط مستقيم ، من حيث إنها تنبنى على التعصب ، ومن ثَمَّ تعتقد اعتقاداً جازماً أن الحقيقة في يدها وحدها ، وأن قواعدها وتعاليمها هي الحق الأبدى الذى لا يداخله أقل شك ، وما عداه كفر وضلال . وذلك وضع يترتب عليه أن القائم على أمر هذه السلطة الدينية لا يكون أمامه إلا أن يضغط على غير قومه ليدخلهم في معتقده ترغيباً أو ترهيباً ، أو أن ينظر إلى من هو خارج دائرة معتقده نظرة أقل من نظراته إلى من في داخل هذه الدائرة . وعلى ذلك تتآلف في بناء الأمة فئات يفصل بينها التمييز ، منها عزيزة ومنها ذليلة ، فيسقط الحق الإنسانى الذى تقوم عليه الدولة المدنية والمجتمع المدنى على السواء .

ويؤكد فرح أنطون الفكرة الثانية الملازمة للفكرة السابقة بقوله إن الحرية ، بوصفها حقاً طبيعياً للإنسان فى أن يعتقد ما يشاء ، يترتب عليها حق آخر هو حق الإنسان فى أن لا يعتقد ما يشاء . والسلطة الدينية التى تنبنى على التعصب لا يمكن أن تقبل ذلك إلا إذا قدمت الشرع المدنى .

أما الفكرة الثالثة والأخيرة التى يضيفها فرح أنطون فترتبط بتقديم الفكر فى تكييف المعرفة والتقدم إلى آفاق باهرة . وهى آفاق لا يمكن أن تتحقق إلا بالتسامح (التساهل) ابتداءً ، وذلك بالمعنى الذى يجعل التسامح سبيلاً إلى إنسانية المجتمع المدنى وتقدمه الذى لا ينقطع . ولذلك لا تزدهر العلوم

ولا تتقدم إبداعات المجتمعات إلا إذا كانت منظوية على معنى التسامح ودلالته .

هذه الأفكار الأساسية التي بسطها فرح أنطون كانت بذرة سرعان ما نمت وتفرعت عنها أفكار أخرى في الثقافة العربية الحديثة ، فكانت أساسا لتأصيل مفهوم المجتمع المدني في هذه الثقافة ، وتأكيدا للترابط الوثيق بين مستقبل الثقافة العربية وممارسة أبنائها للتسامح ، أو التساهل الذي استهل الحديث عنه فرح أنطون .

التسامح ومناخ الإبداع (*)

ما كتبه فرح أنطون دفاعا عن التساهل الذى جعله مرادفا للتسامح (Toleration) كان ، بأكثر من معنى ، دفاعا عن حق الاختلاف الذى هو المتقدمة الطبيعية لحيوية الاجتهاد وحرية الإبداع على السواء . لقد كان فرح أنطون يحلم بما أطلق عليه اسم « الإنسانية الجديدة » التى لا تعرف التمييز بين البشر على أساس من الأجناس أو المعتقدات أو الثروات ، والتى يغدو فيها العدل الوجه الآخر للعقل ، والتى لا ينفصل فيها معنى التقدم عن الإيمان بالقيمة الحاسمة للعلم فى صنع المستقبل . كان هذا الحلم هو الأساس الفكرى الذى انطلق منه فرح أنطون فى روايته التى أهملها مؤرخو الرواية العربية إهمالا فادحا ، أعنى رواية « أورشليم الجديدة » . وهى رواية عكّرت على معناها الأفكار السائدة فى عصر الدولة السلطانية للمشروع القومى ، لما تنطوى عليه الرواية من تأكيد معنى الديمقراطية ، وحق الاختلاف ، وحرية الفكر ، وإعلاء دور الفرد الذى لا يشعر بالتناقض بين تقديس حرّيته الخاصة وسعيه إلى تأكيد أفق الجضور الخاص بالمستقبل العادل لأبناء أمته .

ولقد قُبِرَت الرواية فى الوقت نفسه بسبب الطغيان القاهر لثقافة النقل

(*) جريدة الحياة ١٨ يوليو ١٩٩٣ .

والاتباع التى سادت الوطن العربى ، والتى كانت الحكومات العسكرية والتسلطية دغما لها بأكثر من معنى . ومن ثم لم يكن الوقت مهيئاً لإعادة النظر إلى رواية فرح أنطون التى تهاجم قداسة الإجماع فى سبيل التعدد ، وتنفى السطوة المطلقة للوحدة فى سبيل التنوع ، وتنتقل من منظور التشابه الذى يلغى الهوية الفردية إلى مفاهيم الاختلاف التى تؤكد الحضور الفردى فى كل الأحوال . وقد شارك فى تكثيف الظلام على هذه الرواية وأمثالها شيوع النزعة الجمالية بمعناها الساذج الذى يقرن الجمال بنموذج شكلانى أرسطى مطلق ، يجاوز الزمان والمكان ، دون أن يربط القيمة الجمالية بالوظيفة الحيوية التى يقوم بها العمل الإبداعى فى محيطه الثقافى . ولقد سادت فكرة « الرواية الفنية » نتيجة هذه النزعة ، ورُسِّخت مجموعة من التعاليم (عن بناء الحكمة والشخصية ومشكلة الواقع) التى أسهمت فى تقليص الدائرة الإبداعية للفن الروائى ، وأعلنت من شأن المحاكاة الواقعية على الموازاة الرمزية التى تأخذ شكل التمثيل الكنائى (الأليجورى) ووظائفه .

ورواية « أورشليم الجديدة » من هذا النوع الأخير ، فهى رواية من روايات التمثيل التى أبدعتها بلاغة المقموعين التى بدأت من « كليلة ودمنة » وامتدت إلى « أولاد حارتنا » ولم تتوقف عند « الزينى بركات » أو « الحوَّات والقصر » . وكما يحدث فى رمزية التمثيل التى ينطوى عليها القص فى بلاغة المقموعين ، فإن رواية فرح أنطون تبدى ظاهراً وتخفى باطناً ، وتقول على مستوى الدال ما لا يفهم إلا بتعدد المدلول ، وتبرز الممثل به لتنتقل منه إلى الممثل عليه . والبؤرة فى الفعل الرمزي للرواية كلها مبدأ التسامح الذى أطلق عليه فرح أنطون مصطلح التساهل .

ويبرز هذا المبدأ بطريقة غير مباشرة من وراء الأحداث والشخصيات التي تتحول إلى أقنعة ينطق المؤلف المضمن من خلفها ليوصل رسالة محددة تقول إن التسامح هو الطريق الوحيد للمستقبل ، أو أورشليم الجديدة ، وإن أورشليم الجديدة هي الوطن العربي الذي لابد أن تتآلف فيه الأديان والمعتقدات وتتجاوب على أساس من احترام حق الاختلاف ، وإن العدل هو الوجه الآخر للعلم ، في صياغة تضاريس العهد الآتي للأمة التي نتسبب إليها ، وإن العقل لا النقل هو أساس المعرفة التي تهدف إلى تقدم هذه الأمة ، والتسامح مناخ الإبداع الذي هو شرط المستقبل ومفتاح أبوابه المغلقة .

هذه الرسالة ينطقها صوت المؤلف المضمن الكامن وراء قناع الشيخ ميخائيل ، وهو يحدث تلميذه الفتى عن الإنسانية الآتية الجديدة ، تلك التي تتكشف عنها رؤياه ، فيرى الإنسان يسير في البر والبحر والهواء بسرعة الطير ، ويرى البشر يتخاطبون من قارة إلى قارة كأنهم في غرفة واحدة ، ويرى الحكومات تنجمل أمام الله والناس ، وكل شبر في الأرض يحرث ويزرع وينبت خيرات لسكان الأرض ، والضغائن والأحقاد بين عناصر البشر المختلفة تمحى ، والطب يطيل عمر الإنسان إلى ما بعد المائتين ، وكل الأمم المتصارعة والشعوب المتعادية تعيش في سلام كأنها إخوة في عائلة واحدة .

لا أريد أن أناقش رواية فرح أنطون تفصيلا لكن حسبى القول إن ما انطوت عليه من تأكيد مبدأ « التسامح » كان البداية التي أثمرت ما بعدها في متصل يبدأ بفلاسفة التنوير الأوروبيين في القرن الثامن عشر ، ويرجع القهقري ليستعين بالتراث العقلاني لفلاسفة الإسلام تأصيلا ، ويصعد إلى

كل منجزات القرنين التاسع عشر والعشرين حوارا مع العالم ، ولا يكف لحظة عن صياغة مفهوم ذى خصوصية عربية تفاعلا مع واقع خاص .

والمسافة فى المجال الزمنى لحركة هذا المتصل بين ما كتبه فرح أنطون فى مطلع هذا القرن وما يكتبه المثقفون العرب الآن هى المسافة بين ماضى المتصل وحاضره ، فى معركة واحدة ، بدأت ولم تنته ، مع كل أشكال التفكير المعادية للتسامح والكارهة لمناخ الإبداع فى الوقت نفسه .

ومن الطريف أن الهجوم الذى انصب على رواية فرح أنطون فى وقتها لم يختلف عن الهجوم الذى لم ينفك على « أولاد حارتنا » وغيرها فى وقتنا ، خصوصا ما نحن فيه من أيام تشهد تراجعات كثيرة عن معنى التسامح ودلالته .

لهذا السبب كتب مصطفى سويى عالم النفس الشهير فى مصر مدافعا عن معنى التسامح مرة أخرى ، فى مطلع العام الماضى ، مكررا ، دون أن يدري ، بعض أطروحات فرح أنطون الذى يشترك معه فى جذرية الإيمان بأن التسامح هو الشرط الأول لانطلاق عملية الإبداع . وإذا كان فرح أنطون بدأ من فلاسفة الاستنارة فى القرن الثامن عشر ، فإن مصطفى سويى يبدأ من إنجازات علم النفس الاجتماعى وبحوث الشخصية التى ازدهرت منذ أواسط الخمسينيات فى الولايات المتحدة وأوربا . وإذا تحدثنا مصطفى سويى عن الشروط الاجتماعية للإبداع ، فإنه يؤكد أهمية « التسامح » ويصله بطبيعة السلوك الذى يقوم أساسا على التقبل الإيجابى للاختلاف ، أى أن أتقبل حقيقة أن « الآخر » يختلف عني فى الرأى وفى الاتجاه ، وأن أشكل سلوكى آخذا فى الاعتبار هذه الحقيقة التى لا بد أن تقترن بحقيقة

أخرى مؤداها ضرورة الحفاظ على التعاون مع هذا الآخر ، لأن علينا مضطر إلى العيش المشترك في حقل اجتماعى واحد . وإذا كان إدراك هذه الحقيقة مولدا لما يصطلح عليه باسم « السلوك الاجتماعى التكاملى » ، فإن غيابها بفضى إلى نقيض هذا السلوك ، أى السلوك التسلطى القمعى الذى يهدف إلى محو ما يميز الآخر ، أو إلغاء ما يجعله متفردا ، ومن ثم تحويل هذا « الآخر » أو حتى « الأنا » إلى صورة مكررة من كل من يقوم بفعل التسلط القمعى على « الأنا » أو « الآخر » على السواء .

إن التسامح - فى هذا المجال - هو الشرط الأول بين الشروط الاجتماعية للإبداع ، فيما يؤكد مصطفى سويى الذى يرى - بحق - أن أى شائبة تصيب مناخ التسامح لا تلبث آثارها أن تصيب المواطنين عامة والمبدعين خاصة بنويات من الشعور بالتهديد قد تكون قاضية على الدوافع الإبداعية والسلامة النفسية . وتلك نتيجة تؤدي إلى تقلص الطاقة الدافعية اللازمة للإبداع وموتها شيئا فشيئا . ولعل حساب الاحتمالات أن ينبثنا بأن حجم الإصابات التى تحقق بالبراعم ، فى هذه الحالة ، يفوق كثيرا حجم ما يصيب الأزهار والشمار .

وإذا تحولنا من قاموس علم النفس الاجتماعى إلى قاموس السياسة وجدنا أن مفهوم التسامح يتحول علما وعملا إلى مفهوم الديمقراطية ، فيما يذهب مصطفى سويى الذى يحلل مفهوم الديمقراطية فى محورين ، أولهما محور علاقة الحاكم والمحكوم ، أو السلطة بالمواطن ، والثانى محور علاقة المواطن بغيره من المواطنين . المحور الأول تحكمه علاقات تدور حول مفهوم « الحرية فى مقابل القهر » ، بينما المحور الثانى تحكمه علاقات تدور حول مفهوم « التراضى فى مقابل التناحر » .

وإذا كان المحور الأول يشير إلى علاقة الدولة بالمواطنين وما ينبغي أن توفره لهم من ضمانات وشروط اجتماعية واقتصادية تكفل لهم حرية الإبداع ، وتيسر لهم أدواته ، فإن الشرط السياسى يحقق كمال هذه العلاقة التى ينبغي أن تقوم على « تسامح » الدولة مع مواطنيها ، ومن ثم تقبلها اختلافهم معها واحترامها لاجتهاداتهم المغايرة لاجتهاداتها ، وتقبلها مبدأ تداول السلطة الذى هو لازمة سياسية من لوازم تسامح الدولة مع مواطنيها .

وإذا كان المحور الثانى يجاوز العلاقة السياسية التى تصل بين الدولة والمواطن إلى العلاقة الاجتماعية الثقافية التى تصل بين المواطن والمواطن ، فإن هذه العلاقة الثانية غير منفصلة عن الأولى ، بل هى صدى لها ومرآة عاكسة لأحوالها ، والعكس صحيح بالقدر نفسه . لكن البؤرة فى هذا المحور بؤرة ثقافية بالدرجة الأولى ، حتى فى اتصالها بالبؤرة السياسية للمحور الأول ، ومن ثم فهى بؤرة ترتبط بالميراث الروحى والفكرى الذى يصل بين الأفراد والقيم السلوكية التى ينطلقون منها . ولا شك أن غلبة تراث النقل على تراث العقل من ناحية ، وغلبة النفور من الأسئلة المفتوحة والتغيير الذى ينطوى على مغايرة من ناحية ثانية ، علامة من علامات الثقافة التى تعمل على تثبيط دوافع الإبداع ، من حيث ماتركده هذه الثقافة من كراهية للمغاير والمختلف والسؤال المفتوح ، ومن حيث ما تدعمه من تعصب للمتشابه والمتكرر والمتحد والثابت والمُجمَع عليه . هذه الثقافة تعادى الإبداع بالضرورة لأنها لا تنطوى على شرطه الأساسى وهو التسامح ، ومن ثم فإنها لا تشجع التراضى فى المستويات الاجتماعية للاختلاف الواقع بين الأفراد ، بل تنقل هذا الاختلاف من مبدأ التراضى الذى تتقبل به الذات

اختلاف الآخر عنها ، بوصفه ظاهرة طبيعية ، إلى مبدأ التناحر الذى يجعل الاختلاف ، مجرد الاختلاف ، مظهرا من مظاهر العداوة أو علامة من علامات الاسترابة .

وسواء كنا نتحدث عن هذا المحور أو ذاك ، فإن علاقة السلطة بالمواطن فى الدولة لا تختلف عن علاقة الفرد بالآخر فى المجتمع ، فى التحليل النهائى . بمعنى أنها علاقة لا يمكن أن تؤدي إلى ازدهار الطاقة الخلاقة للإبداع إلا إذا كان مبدؤها الفاعل هو التسامح الذى لا بد أن يحكم كل المستويات الممكنة للعلاقات الفردية أو الجماعية . وسواء كنا نتحدث ، مع مصطفى سويىف ، عن الحرية فى مقابل القهر ، أو التراضى فى مقابل التناحر ، فإننا نتحدث عن حرية الإبداع الذى يعنى ، جذريا ، الخروج على السائد ، والبحث عن حلول بديلة ، والذى يبدأ دائما بأن يتمسك أصحابه المبدعون بوجهات نظرهم المخالفة . هكذا كانت بدايات المبدعين جميعا : كوبرنيكوس فى النصف الثانى من القرن السادس عشر ، كبلر فى القرن السابع عشر . جاليليو فى بداية القرن السادس عشر ، هارفى ، وغيرهم . ولا شك أن جميع قصص الإبداع متكررة فى عناصرها الأساسية : حساسية مرهفة لإدراك ما ينطوى عليه رأى أو الاعتقاد أو المنظور الشائع من ثغرات تجعله غير مقنع . تمسك من المبدع بمقتضى حساسيته بوجهة نظره المخالفة للشائع . يمضى المبدع فى طريق إبداعه إلى أن يثبت صحة شكوكه ويبلورها فى وجهة نظر محددة . حدث هذا فى تاريخ تقدم العلوم جميعا ، الفلك والطبيعة والبيولوجيا والعلوم النفسية والاجتماعية ، كما حدث فى تاريخ الفنون والآداب وتاريخ التكنولوجيا أو تاريخ الاختراعات . إن جميع قصص

الإبداع تبدأ بالاختلاف، وتكتمل بالتسامح الذى لابد أن يقبل هذا الاختلاف ، أو التعصب الذى يرفض الاختلاف والذى لا تكف الطاقة المبدعة عن مواجهته بما تنطوى عليه من مرونة وأصالة وطلاقة ومثابرة . وتلك نتيجة تؤكد أنه إذا كان الإبداع ضرورة اجتماعية لاغنى للمجتمع عنها، خاصة فى هذا العصر الذى نعيشه ، عصر نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادى والعشرين الذى سنراه بعد سنوات قليلة ، فلا بد من العمل على خلق الشروط الاجتماعية اللازمة لتوفير الحد الأدنى لهذه الضرورة فى حياتنا .

مؤكد أن صياغة أفكار مصطفى سويف تختلف عن صياغة أفكار فرح أنطون، فبينهما ما يقرب من قرن . ولكن ما يصل بين المفكرين عميق فى دلالة وإيحائه . وإذا نظرنا إليهما فى سياق المشكلات التى يعانيتها مشروع النهضة العربية ، أو سياق الأسئلة التى يطرحها الفكر العربى الحديث ، وجدنا أن مشكلات النهضة التى نواجهها لم يتم حلها جذريا بعد ، وأن الأسئلة الأساسية لاتزال مطروحة تبحث عن إجابة حاسمة يقبلها الواقع . أما الدلالة الموجعة فى مغزاها فهى أن الغاية التى سعى إليها فرح أنطون عندما تحدث عن « التساهل » هى نفسها الغاية التى يسعى إليها مصطفى سويف وهو يدعو إلى « التسامح » بعد تسعين عاما . إنها الغاية التى لم يستطع مشروع النهضة العربية أن يحققها فى اكتمالها الذى يجعل من ممارسة الحرية الوجه الآخر من ممارسة التسامح ، بوصفها شرطا للإبداع ومناخا له فى آن .

عن التجريب والدولة المدنية(*)

كنت أقرأ كتاب على عبد الرازق « الإسلام وأصول الحكم » . لا أذكر المرات التي رجعت فيها إلى هذا الكتاب ، لكن لفت نظري هذه المرة الفقرة الختامية من الكتاب ، حيث يلخص على عبد الرازق النتائج التي توصل إليها . وهي أن « الخلافة » ليست في شيء من الخطط الدينية ولا القضاء أو غيره من وظائف الحكم ومراكز الدولة ، كلها خطط سياسية صرفة ، لا شأن للدين بها لأنه (أى الدين) لم يقرها ، ولم ينكرها ، ولا أمر بها ولا نهى عنها ، وإنما تركها لنا ، لنرجع فيها إلى أحكام العقل ، وتجارب الأمم ، وقواعد السياسة ، شأنها في ذلك شأن تدبير الجيوش الإسلامية ، وعمارة المدن والشغور ، ونظام الدواوين ، لا شأن للدين بها ، وإنما يرجع الأمر فيها إلى العقل والتجريب .

لقد استوقفتنى الجملة الأخيرة طويلا ، خصوصا ما ورد فيها عن « العقل والتجريب » لا لأن دلالة الجملة تكمل أطروحة على عبد الرازق عن « الحكم المدني » الذى تأثر فيها بأفكار الفيلسوف الإنجليزى جون لوك ، ولا لأنها تكشف عن إيمان صاحبها بالدور الذى يقوم به العقل فى تأويل تراثه ليخرج من دائرة الاتباع والتقليد ، ولا لأنها تبين عن نزعة الإنسانية التى تقيس

(*) جريدة الحياة ١٣ يونيو ١٩٩٣ .

الشاهد على الغائب ، من الزاوية التى تربط أحكام العقل بتجارب الأمم ، فكل ذلك معروف ، أدركه بعض من قرأ كتاب على عبد الرازق ، ووضعه فى سياقه من إنجاز النخبة الليبرالية التى آمنت بالتنوير .

ما لفت نظرى فى الجملة هو ما ينطوى عليه مفهوم « الحكم المدنى » من إيمان بالتجريب ، من حيث هو مسعى للعقل فى تأسيس قواعد التمدين بوجه عام وعلاقات المجتمع المدنى بوجه خاص ، فالتجريب - فى الجملة - يرتبط بالخروج على الإطار السائد المتعارف عليه من قبل ، والذى يسلم به الجميع اتباعاً وتقليداً ، والبحث عن صيغ جديدة ، تجيب عن أسئلة قديمة وتطرح أسئلة جديدة فى الوقت نفسه . ولا يفارق التجريب معنى الخروج على الإجماع ، فى هذا السياق ، ومعنى البدعة التى لا تجعل من شيوع الفكرة سبيلاً إلى قبولها ، أو تصدق تصديقاً نقلياً ما يقوله « عامة العلماء وعامة المسلمين » بل تبدأ بالشك بوصفه سبيلاً إلى اليقين ، وتؤسس للمعرفة بوصفها فعلاً تجريبياً ينطوى على مغايرة العقل الذى لا يكف عن اختبار كل ما سبقه وامتحانه ، فهو عقل لا يركن إلى السكون ، ولا يذعن إلى ما يحبس رغبته المتقدة فى أن يصوغ للناس أملاً فى حياة يصنعونها على أعينهم ابتداءً لا اتباعاً .

والتجريب قرين العقل ، فى هذا السياق ، من حيث دلالتها على الأساس الفكرى الذى ينهض عليه المجتمع المدنى ، ونوع المعرفة التى يؤصلها ويشيعها بين أفرادها . وإذا كان التجريب يعنى الخروج الدائم على كل قاعدة تمنع العقل من أن يجاوز نفسه بنفسه ، ليؤسس تجدده وقدرته على الكشف الدائم ، ومن ثم حرية وقدرته على اختيار موضوع معرفته وفعله

على السواء ، فإن العقل نقيض النقل . وتوتره في صياغة السؤال الذى يتجدد به يؤكد تناقضه مع كل تقليد ينطوى على الإذعان إلى المعرفة النقلية . وإذا كان الإذعان إلى هذه المعرفة الجاهزة ، وتصديق المتوارث منها ، هو الوجه المعرفى للتقليد ، فإن هذه المعرفة النقلية ، بدورها ، هى الوجه الآخر للممارسة السياسية الاجتماعية في المجتمعات التى تصدر حق الاختلاف ، وتؤمن بالاتباع لا المشاركة . إن التصديق قرين التسليم في هذه المجتمعات . والتقليد هو الوجه الآخر لضرورة الطاعة . والحقائق ذات البعد الواحد التى يقرها أولو الأمر ويحتكرون مسرفتها وتأويلها ، حقائق مطلقة لا تعدد أوجهها أو تتسم بالنسبية ، فالتعدد بدعة والنسبية ضلالة . والحكم المطلق في السياسة قرين الوجه الواحد للمعرفة في هذه المجتمعات . والوجه الواحد للمعرفة ، بدوره ، قرين حتمية الإجماع بمعانيه السياسية والاجتماعية ، ونقيض لحق الاختلاف أو مبدأ التعدد أو حتى التسليم بالمغايرة .

وأتصور أن الشيخ على عبد الرازق ، عندما أكد ضرورة العقل والتجريب في كتابه ، ووصل هذه الضرورة بحتمية تطوير الفكر السياسى للمسلمين في الإفادة من تغير « تجارب الأمم وقواعد السياسة » ، كان يؤكد الأساس المعرفى الذى لا يمكن للمجتمع المدنى أن يتأسس دونه ، كما كان يؤكد ما ينطوى عليه هذا الأساس المعرفى من مبدأ حق الاختلاف الذى هو أساس الممارسة الاجتماعية والسياسية في المجتمع المدنى أو الدولة المدنية على السواء .

وإذا كان حق الاختلاف يعنى حق المواطن في أن يختار لنفسه وبنفسه ما يراه بإرادته الحرة داخل مجتمع يؤصل مبدأ الحرية ويؤكد لها في أنظمتها

السياسية والاجتماعية والفكرية ، فإن التجريب قرين هذا الحق ، ولازمته الأولى ، وحضوره أو عدم حضوره ، وتشجيعه أو قمعه ، علامة من علامات حضور المجتمع المدني وتحقيق الدولة المدنية .

هذا المنظور يجعل « التجريب » لازمة من لوازم الممارسة السياسية والاجتماعية والمعرفية للأفراد في الدولة المدنية ، تأكيداً لمبدأ حق الاختلاف الذى يبنى عليه العقد الاجتماعى الذى يربط الأفراد بالدولة التى تبنى ، بدورها ، على مبدأ تداول السلطة . ولا يرى الشيخ على عبد الرازق تناقضا بين الإسلام وهذين المبدأين اللذين يترتب ثانيهما على أولهما ، فتداول السلطة يقوم على إقرار حق الاختلاف ابتداء . والتسليم بمبدأ حق الاختلاف لا يمنح أى فرد أو طائفة أو جماعة ، فى الدولة المدنية ، أولوية مطلقة فى المعرفة بكل أوجهها وأشكالها . ومن ثم فإنه ينفى كل النفى إضفاء القداسة على أى شخص أو رأى ، ويناقض كل المناقضة الإجماع على هذا الشخص أو ذاك الرأى . والتجريب ، بدوره ، يعنى ، ضمن ما يعنى ، قرار المغايرة بالخروج على المعروف والمعتاد .

هذا التجريب نفسه ، مقروناً بأهمية أعمال العقل ، كان سلاح الشيخ على عبد الرازق فى الدفاع عن مفاهيم الدولة المدنية التى تبتتها النخبة الثقافية التى انتمى إليها فى «حزب الأمة» أولاً ثم حزب «الأحرار الدستوريين» من خصوم الأوتوقراطية والشيوقراطية ، وذلك فى عدائهم للحكم الفردى المطلق ودعوتهم إلى الديمقراطية السياسية والحرية الفكرية ، وفى عدائهم للحكم الدينى الذى يقوم على كهنوت ، تحتكر معه مجموعة من البشر تأويل المعرفة الدينية ، وتقوم بتوظيف هذا التأويل لفرض مصالحها

على غيرها ، من خلال التخيل بقداسة التقليد لها والإجماع الذي لا يختلف عن تأويلها .

لقد شعر الشيخ أن عليه أن يشهر سلاح « العقل والتجريب » دفاعا عن الدولة المدنية التي آمن بها ، ولكي يؤكد ، في الوقت نفسه ، حضورها الذي اكتسب دلالة أقوى بدستور ١٩٢٣ ، فيواجه بذلك المخاطر التي هددت هذا الدستور ، والتي تصاعدت مع تزايد مثالب الحكم المطلق للملك فؤاد، هذا الحكم الذي سعى إلى أن يتقنع بقناع ثيوقراطية تضيف إلى الاستبداد الذي انطوت عليه أوتوقراطيته وتبرره ، عملا بالمبدأ التراثي القائل : الملك بالدين يقوى . وكان ذلك في أعقاب سقوط الخلافة العثمانية وإعلان مصطفى كمال أتاتورك الجمهورية التركية ، وجعل أنقرة عاصمة لها - بوصفها بديلا للأستانة - عام ١٩٢٣ . وقد أدى ذلك إلى تطلع مجموعة من حكام العالم العربي والإسلامي إلى كرسى الخلافة ، والإفادة من الهالة الدينية المحيطة بفكرة الخلافة نفسها في دعم الحكم المطلق . وقيل ، وقتئذ ، إن الإنجليز يؤيدون إقامة الخلافة الإسلامية في مصر ، وإن بعض الأقطار الإسلامية التابعة لهم تتطلع إلى عرش مصر بوصفه العرش الجدير بالخلافة . وتصاعد النقاش حول الخلافة إلى أن وصل إلى ذروته في أوائل صيف ١٩٢٥ .

وكان الملك فؤاد يرنو ببصره إلى الخلافة لسبيين ، فيما يقول غير واحد من المؤرخين : الأول ، أن يكتسب لنفسه من المهابة بين ملوك العالم الإسلامي وشعوبه مما يكتسبه عادة خليفة المسلمين ، ولو من الناحية المظهرية على الأقل . والثاني ، أن يفيد من هذا المركز الديني العظيم في توطيد سلطته

الزمنية الأوتوقراطية على حساب الحكم الدستوري ، متمثلاً في ذلك بالسلطان عبد الحميد العثماني في محاولاته . ولذلك أخذت حاشية الملك تنشر الفكرة بين رجال الدين من كبار علماء الأزهر ومدرسيه الذين كانوا يؤمنون بسلطة الملك المطلقة ويخضعون لها اتباعاً وتقليداً . وتكونت من هؤلاء « لجان الخلافة » التي دعت إلى هذه الفكرة . واستقر الرأي على عقد مؤتمر إسلامي في القاهرة من جميع الدول الإسلامية لبحث مسألة الخلافة ، واستغلال هذا المؤتمر لمبايعة الملك فؤاد خليفة للمسلمين . وأخذت لجان الخلافة تروج للمؤتمر . وكان شيخ الأهر وشيوخ المعاهد الدينية رؤساء اللجان التي تقع في أقاليمهم .

واستشعر دعاة الدولة المدنية الخطر من هذه الدعوة التي تساعد الحكم المطلق على التخلص النهائي من الدستور ، والتي تفضي إلى المزيد من انقسام المسلمين . وهاجم سعد زغلول الأزهرى التعليم وزعيم الأغلبية التي كانت وراء صياغة دستور ١٩٢٣ محاولة إحياء الخلافة ، مؤكداً أن ما يحقق مصالح المسلمين هو « السياسة الحسية الجريئة » وليس « الجرى وراء الأغراض الخيالية ».

وجاء كتاب الشيخ على عبد الرازق (الذى كان يعمل رئيساً للمحكمة الشرعية في مدينة المنصورة) تأكيداً لأهمية المعنى الواقعى لهذه « السياسة الحسية الجريئة » ، وتأسيساً لها بهدى من « التجريب » الذى يختبر كل شئ بالعقل ، ويخرج على المتعارف والشائع بحثاً عن الجديد الذى يؤسس للتقدم ويوصله . ولذلك اختتم الشيخ كتابه الذى كان قد بدأ العمل فيه قبل نشره بسنوات طويلة بأنه لا شئ في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا

الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها ، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي دُلُّوا له واستكانوا إليه ، وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجت العقول البشرية ، وأمتن مادلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم .

وكان التجريب ، في هذا السياق ، قرين العقل الذي يتمرد على كل «نظام عتيق» ويتطلع إلى أن يبنى أحدث ما يمكن أن يصل إليه من أنظمة سياسية أو اجتماعية ، وذلك بتفاعل هذا العقل مع تجارب الأمم الصاعدة . وإذا كانت فاعلية التجريب تتولى تحطيم الأنظمة السياسية الاجتماعية القديمة ، المتوارثة اتباعا والمصدق بها تقليدا ، في هذا السياق ، فقد كانت حرية العقل تؤصل لهذه الفاعلية في كتاب الشيخ ، بما كانت تؤسسه من فهم جديد للمعرفة التي تفارق التقليد والنقل ، من حيث تمرداها على الإطار المرجعي السابق والثابت ، وقيامها على النسبية ، وتسليمها بقيمة التعدد وضرورة المغايرة وحتمية التجدد . بعبارة أخرى ، كان التجريب ، في كتاب الشيخ ، بؤرة دلالية تلتقى فيها كل المدلولات الفكرية والدينية والسياسية والاجتماعية التي ينطوى عليها معنى الدولة الدينية ووجود المجتمع المدني .

وكان على الشيخ على عبد الرازق أن يدفع ثمن هذا الفعل التجريبي الذي اقترفه في كتابه ، بعد أن صدرت الطبعة الأولى من الكتاب في أول أبريل سنة ١٩٢٥ (الموافق السابع من رمضان سنة ١٣٤٣ هـ) عن إحدى مطابع مدينة المنصورة . وقامت الدنيا ولم تقعد : ثار الملك فؤاد الذي كان يحلم أن يكون خليفة للمسلمين فجاء الكتاب ليبدد أحلامه وأحلام أقرانه في وراثته كزسى الخلافة . وهاج الذين يبررون الحكم المطلق بمبررات دينية لأن

الكتاب كان قاطع الدلالة في أن الإسلام لم يقرر نظاما معيناً للحكومة بل ترك للمسلمين الحرية في تنظيم الدولة طبقاً للأحوال الفكرية والاجتماعية والاقتصادية التي يواجهونها من ناحية ، وتبعاً لتطورها الاجتماعى والثقافى ومقتضيات الزمن (العصر) الذى يعيشون فيه من ناحية أخرى . وغضب مشايخ الأزهر الذين آمنوا بفكرة الخلافة اتباعاً ونقلًا فكفروا على عبد الرزاق وزندقوه . وضجَّت الصحف والمنابر بين مؤيد ومعارض . وهاجت الجماهير التى حركها مشايخ النقل والاتباع ، وتعالى الهتافات والصرخات . وقضى أولو الأمر بجمع الكتاب وإحرقه . وانهار التحالف بين أحزاب الأقلية (التى تنتمى إليها أسرة الشيخ) والقصر . وقامت الحكومة بعزل المؤلف من منصبه فى القضاء بعد أن سحب منه الأزهر درجة العالمية . وأوذى الرجل إيذاء مادياً ومعنوياً متعدد الأبعاد ، لم يخفف منه رضا القصر عنه بعد ذلك ، حين تغيرت الظروف والأحوال .

ولكن الكتاب نفسه ظل حياً فى أذهان كل من يتطلع إلى الحكم المدنى بوصفه سبيلاً إلى التقدم ، وفى أذهان من يريد أن يبرر الأوتوقراطية بالثيوقراطية ، وفى أذهان كل من يعادى التنوير أو يناصره على السواء . ولكن غبار المعارك الكلامية بين هؤلاء وأولاء حجب الأصل التأسيسى الذى يبنى عليه الكتاب ، وهو أن المستقبل المتقدم لأصول الحكم مرهون بإبداع العقل والتجريب ، وأنَّ العقل والتجريب - لا النقل والاتباع - هما أساس المعرفة التى تبنى عليها أصول الحكم فى الدولة المدنية المتقدمة . وإذا كان الشيخ على عبد الرزاق قد أكد ما سبق أن أوضحه الإمام محمد عبده من أنه لا حكومة دينية فى الإسلام ، فإنه قد أضاف إليه أن تطور الحكم فى الدولة

المدنية (كتقدم كل شىء فى المجتمع المدنى) لا يتم إلا بتشجيع العقول على الاجتهاد والتحرر من التقليد . وأول خطوة لذلك هى أن نتعلم معنى «التجريب» وقيمته متعددة الأبعاد . تلك القيمة التى أدركها شيخ مستنير منذ أكثر من ستين عاما .

(نحو نظام ثقافى عربى جديد ؟) (*)

يبدو أن الفكر العربى الحديث لا يطرح السؤال ، عادة ، حول مستقبله إلا إذا كان حاضره يعانى أزمة حادة ، متعددة الأبعاد ، ويستشعر خطرا حقيقيا يهدد هويته ، ويهدد الأنساق التى ألفها ، والتى يثبت له أنها أنساق تؤدي - فى جانب منها - إلى كارثة ، خصوصا بعد أن يعانى من الكارثة نفسها داخليا وخارجيا على السواء . ومن ثم فإن تساؤل هذا الفكر عن مستقبله ، و منذ أن دكت مدافع نابليون حصون الإسكندرية ، إنما هو تساؤل يرتبط بتخلف الحاضر الذى يعيشه هذا الفكر ، وما يستشعره من إفلاس فى أنساقه المادية والفكرية ، وما يصحب ذلك من عجز هذه الأنساق عن مواجهة المتغيرات الجذرية الدولية ، فى العالم الخارجى الذى يؤثر فى الواقع الداخلى بأكثر من صورة . ولذلك يظل طرح سؤال المستقبل ، فى حالة الفكر العربى الحديث ، نتيجة ما يعانى به هذا الفكر من أزمة ، فى لحظة السؤال ، وما يواجهه من تحولات جذرية يعجز عن السيطرة عليها ، فى هذه اللحظة ، وما يرجوه من خلاص متعدد الأبعاد فى الوقت نفسه .

هذا الوضع يجعل من طرح سؤال المستقبل علامة من علامات أزمة الأنظمة الثقافية العربية ، وهى علامة تجاوز فى مدلولاتها البعد الثقافى لتشير

(١) عن مداخلة تم تقديمها فى مؤتمر «مستقبل الثقافة العربية فى عالم متغير» ، القاهرة ، أغسطس ١٩٩٢ .

إلى التباسه بالسياسى ، واشتباك كليهما بالاجتماعى والمعرفى والدينى . هذه العلامة تدل على أننا لا نفكر فى مستقبلنا إلا من منطق الآلية الدفاعية التى تتحرك حركة نكوصية ، إذعانية ، مكبوتة ، فى نوع من الارتداد إلى الذات ، نوع هو رد فعل منعكس شرطى من الاستجابة السلبية ، فى لحظة زمانية تعجز فيها الأنا عن مواجهة تحدياتها ، أو تفرق من نتائجها ، فتستبدل بالمواجهة الارتداد ، أو تستبدل بالحضور نقيضه الذى ينطوى على الاتحاد بمصدر الخطر .. عملية الاستبدال هذه ، بوجهيها ، عملية تلوذ فيها الأنا بما تتوهم أنه يحميها ، ويصونها مما يهددها ، فتتحد به ، أو تسقط حاضرها عليه ، أو حاضره عليها ، فتستعيد ماضيها المتخيل ليغدو الذى « كان » بالفعل وجها آخر للذى « يمكن أن يكون » ، أو تعيد إنتاج ما يهددها من الخطر الخارجى ، فتغدو صورتها صورته التى تحلم بها فى عملية الاستبدال . وسواء كنا فى هذا الطرف من الاستبدال أو ذاك ، فإن الناتج واحد فى الحالين ، والآلية الدفاعية تنطوى على العمليات النكوصية التى تتضمن - بدورها - الإسقاط الذى ينفى الحضور الفاعل فى كل الأحوال .

لنقل إن الحضور الفاعل ، فى هذا السياق ، قرين الوعى الذى يتحرك حركة ذاتية إلى الأمام ، بحكم مكوناته وعلاقات وجوده ، فهو الوعى الذى يتطلع إلى التقدم ، ويبحث عن أفق متغير دائما ، فهو وعى مناقض للثبات ، مفارق للجمود ، حركته ضاعده لا يقيدها قيد ، وتطلعه إلى الأمام وليس إلى الخلف ، إلى الآتى وليس إلى الراهن ، ووجوده فى حالة صيرورة ، تنجذب صوب المستقبل ، دائما ، بوصفه - أى المستقبل - أفقا من التقدم الذى لا يجد ، ومدى من الإبداع الذى لا ينقطع ، ومجالا للتقدم الصاعد

الذى يلزم الحضور الفاعل لهذا الوعي . ومن ثم فإن سؤال المستقبل ، فى حالة هذا الوعي ، هو سؤال حضور وسؤال هوية فى آن ، سؤال حضور لأننا إزاء وعى يظل فى حالة صنع ، فى لحظة زمنية يشكلها بقدر ما يتشكل بها ، لكن على نحو ينطوى دائما على إمكان مفتوح على خط من التقدم اللانهائى ؛ وسؤال هوية لأننا إزاء وعى لا ترتب هويته بالراهن ، أو الثابت أو الكائن ، أو الذى كان ، بل بالمتغير الذى يظل يشير إلى ما يمكن أن يكون .

الحضور الفاعل لهذا الوعي نقيض الحضور السالب للفكر الذى تتجلى حركته عبر آليات دفاعية ، فينكفىء على تخلف حاضره أو ذكريات ماضيه ، كما لو كان التاريخ ، من منظور هذا الفكر ، حركة دائرية تتقهقر إلى الخلف ، دوما ، وليست إلى الأمام . هذا الفكر ، بدوره ، فكر مثقل بقيود الأنساق التى ورثها ، والأنساق التى يعيشها ، فى واقع تشده أنظمتها المهيمنة إلى التخلف . وسؤال هذا الفكر عن المستقبل لا يتفجر من داخله ، كأنه مُكوّن من مُكوّنات هذا الداخل ، ولا يتولد فى حركة ذاتية ، كأن التطلع إلى الأمام جزء من مقتضى الطبع ، بل هو سؤال مفروض من الخارج ، نتيجة كارثة يعانيتها أو تحولات عالمية جذرية توقظه من سباته ، فتقطع حبل استكانته أو اتصال إذعانه .

حدث هذا فى مطالع النهضة ، عندما واجه جيل رفاة الطهطاوى ، فى مطلع القرن التاسع عشر ، الانتقال إلى تبعية الدولة الغربية الأوروبية المتقدمة . وكانت الإجابة على تحدى التبعية الجديدة هى مواجهتها بما هو من جنسها . ومن ثم استعادة الماضى الزاهر ، بالمعنى الذى جعل من

المستقبل صورة من صور الماضي أو إحياء أو بعث له . وكان في ذلك بداية السلفية العقلانية التي استبدلت بنقل الحنابلة وتفورهم من « العقل » اجتهد المعتزلة وإعلانهم من شأن « العقل » ، أعنى السلفية التي لم تنقطع تجلياتها المتعددة قط ، بكل عناصرها التي ينسرب فيها نقيض العقل ، وبكل تولداتها التي لم تنقطع عن التكرار ، بقانونها الذي لا يتوقف عن قياس المستقبل على الماضي .

وإذا كان الإحياء ، أو البعث ، ينطوي على اختيار من الماضي ، فإن هذا الاختيار كان يتوقف عند نقطة لا يجاوزها ، ويتحول إلى محاكاة للمبتعث وصياغة على نسقه ، والقياس على الأصل الذي أصبح يمثله . ولم يكن من قبيل المصادفة أن يتحول الجهد الفكري إلى إعادة إنتاج لأفكار الاعتزال من ناحية ، وأفكار الفلاسفة من ناحية ثانية ، وأن تستعاد الأفكار الكلامية العقلانية في الدفاع عن العقيدة ، أو في تأكيد الاتصال بين الحكمة والشرعة ، للدفاع عن العقيدة الإسلامية في جدها مع الأفكار الواردة عن « الغرب » المتقدم ، والتي استحق بعض ممثليها صفات « الدهريين » أو أنصار مذهب « النيتشرين » فيما أسماهم الأفغانى . وفي موازاة لهذه الحركة الفكرية ، كان الشعر يقوم باستعادة الأصوات القديمة ، ويدخل في دورة البعث التي أصبحت شعارا للحركة الأدبية وعلامة عليها إلى مطلع الحرب العالمية الأولى .

وأعاد الفكر العربى طرح سؤال المستقبل مرة ثانية على نفسه ، عندما فرضت عليه نتائج الحرب العالمية الأولى ، بما أرهص بها ووازاها وترتب عليها من تغيرات داخلية ، وذلك على نحو أدى إلى الانتقال من دائرة

«الاتباع» لماضى الأنا إلى دائرة التبعية للآخر . وذلك مع صياغة الأنساق الأولى للمشروع الليبرالى التقليدى ، ذلك المشروع الذى افترضت صياغته أن المستقبل مرتبط باتباع النموذج الليبرالى الأوربى ، والدخول معه فى علاقة التلميذ بالأستاذ . وفى الوقت نفسه ، تأكيد حلم الاستقلال الذى لم يكف طه حسين عن الحلم به فى كتابه « مستقبل الثقافة فى مصر » الذى نشره قبل انطلاق قذائف الحرب العالمية الثانية بثمانية أشهر على وجه التحديد . وهو الحلم نفسه الذى كان يراود العقاد والشابى ونعيمه وغيرهم من قادة الفكر والإبداع ، فى فترة ما بين الحربين ، وهى فترة قد نصفها بأنها انطوت على صيغة معرفية مناقضة للصيغة السائدة فى المرحلة السابقة .

وأعاد الفكر العربى طرح السؤال الخاص بالمستقبل على نفسه ، مع نذر الحرب العالمية الثانية ، وفى موازاة نتائجها التى أسهمت فى الانتقال بالواقع العربى من التبعية للاستعمار القديم إلى عتبات التبعية للاستعمار الجديد الذى كانت الولايات المتحدة الأمريكية تمثله ، والتى كانت تدخل مرحلة استقطاب حادة فى مواجهة الاتحاد السوفيتى الذى أخذ يتحول ، بدوره ، إلى نموذج مقابل للنظام الأمريكى ، وذلك بالمعنى السياسى الاقتصادى الثقافى .

وقد فرض هذا التقابل ملامحه النوعية على النظام الثقافى الذى أنتجه المشروع القومى ، والذى برزت به الدولة المرتبطة بهذا المشروع وجودها الذى انكسرت دعائمه فى العالم السابع والستين . فى هذا المشروع ، كان المستقبل حلما يقوم على جناحى الأصالة والمعاصرة ، كأنه المجتمع الذى يريد التقدم على جناحى الحرية والعدل . وكان البحث عن خصوصية عربية ، هوية

عربية ، حلما يخامر الجميع . و بعد العام السابع والستين وإعادة النظر في المشروع القومي ، كان بروز « الأصولية » ، بوصفها حلا يقوم على العودة إلى الأصول ، محاربة للمشروع القومي بجنس فعله .

وها هو الوعي العربى يعيد طرح السؤال نفسه على نفسه مع التغيرات الجذرية التى حدثت فى العالم كله ، ذلك العالم الذى كان إفلاس الأنساق السياسية الشمولية فيه موازيا لإفلاس الأنظمة الثقافية المغلقة ، أو تعبيرا عنها . ولا فارق فى ذلك ، جوهريا ، بين تجليات الرأسمالية التقليدية أو التسلطيات المتنوعة للشيوعية المقابلة . وإذا وضعنا المتغيرات الداخلية ، فى موازاة المتغيرات العالمية ، وعلى رأسها كارثة غزو الكويت ، وجدنا الصورة متجاوبة فى أطرافها المتقابلة . فسقوط الأنساق التقليدية الكبرى فى العالم (ليبرالية أو ماركسية) يوازيه سقوط الأنساق المتقابلة فى الوطن العربى . ولا فارق ، هنا ، بين نظام يصونه المسدس المتدلى من خاصره المهيّب الركن ، أو نظام يستمد حضوره من عباءة الأمير ، أو يستمد بركته من لحية الشيخ المهيّب .

إن الكارثة التى كشفت عن الطابع القمعى للنظام الثقافى للدولة السلطوية ، فى العراق ، هى نفسها التى كشفت ما يوازيه فى الأنظمة الثقافية الرسمية التى تستند إلى ما أسماه خلدون النقيب ، بحق ، نموذج الدولة السلطوية فى الخليج بوجه خاص ، ونموذجها المتكرر فى الوطن العربى كله بوجه عام . ويضاف إلى ذلك المخاطر التى تهدد بها الدولة الدينية والتى يهدد بها دعائها المجتمع المدنى وأحلام استكمال الدولة المدنية ، وكلها مخاطر أخذت تتسع وتزايد ، فإلى جانب « إسلام النفط » أصبحنا فى مواجهة مع

الإسلام الشيعى الاثنى عشرى ، فى دولة الملالى ، وإسلام السلطة الجديدة ممثلا فى حكومة السودان ، وجماعات التأسلم السياسى المنتشرة فى كل مكان ، والتي أخذت تخرق مؤسسات المجتمع المدنى ، وتعمل على أن تستبدل (بواسطة القبلة والرصاصه) بالدولة المدنية دولة دينية ، مستغلة فى ذلك ضعف الحكومات القائمة وعجزها عن تحقيق أحلام الرخاء لشعوبها ، بل عجزها عن الحفاظ على شروط العقد الاجتماعى الذى يربطها بجماهيرها .

إزاء كل هذه الأخطار والأزمات ، يطرح العقل العربى على نفسه سؤال المستقبل ، ويبحث عن نظام عربى جديد ، أو أنظمة عربية جديدة . قد تكون هذه الأنظمة المتخيلة للمستقبل جديدة حقا ، غير سلفية ، وقد تكون سلفية يستعيد بها المستقبل صورة الماضى . وقد يتمزق الوعى العربى فيها بين النقائص . لكن المؤكد أن هذا العقل لن يجاوز نقائصه ما لم يعِ الشروط المحيطة بعملية البحث نفسها .

هذه الملاحظة الأخيرة تنتهى بنا إلى تأكيد عدة أمور :

أولا : أن الشرط المصاحب لتكرار السؤال الخاص بمستقبل الثقافة يعيد تأكيد الفرضية التى افتتحت بها هذه الورقة ، وهى أن السؤال عن مستقبل الثقافة العربية يبدو ، دائما ، آلية دفاعية واستجابة شرطية لكوارث الواقع بعلاقاته الداخلية والخارجية . وفى هذا الوضع نفسه ما يعوق السؤال عن الانطلاق إلى مدى فعله الخلاق ، والوصول به إلى تأسيس جذرى لمعرفة جديدة ، أو وعى ضدى يؤسس بداية جذرية حقيقية . بعبارة أخرى ، إن الشرط الملازم لتكرار طرح السؤال الخاص بمستقبل الثقافة يظل شرطا

ينعكس على إجابته ، فيسمها بطابع الفورة التي سرعان ما تهمد ، أو طابع الانفعالية التي سرعان ما تبرد ، ما لم يتحول إلى تأسيس حقيقى ، يبتعد عن الانفعالية أو الاحتفالية التخيلية التي هى مرادف للإيديولوجيا ونقيض للعلم .

ثانيا : إذا كان البحث الحقيقى عن نظام ثقافى عربى جديد لا يمكن أن يحدث نتيجة أى فعل من أفعال التخيل الإيديولوجى ، أو داخل أروقة ندوات اختفالية ، فإن هذا البحث لا يؤسسه فريق عربى دون غيره ، ولا تصوغ ملامحه أطراف فى غيبة غيرها من الأطراف . ذلك لأنه إذا كان بعضنا يتقبل ، الآن ، مبدأ الحوار مع إسرائيل نفسها ، وهى على ما هى عليه ، فى الوعى العربى ، فما الذى يمنع أن يمتد هذا الحوار ، ليشمل كل الأطراف العربية ، انطلاقا من مبادئ التسامح وحق الاختلاف ، وتأكيد ديمقراطية الثقافة التى تعنى عدالة توزيع المعرفة والثروة على السواء ، ونبذ كل أشكال الإرهاب والقمع ، وأخيرا رفض منطق السيطرة أو فرض الرأى بنفط الخليج أو أسلحة الرافدين .

ويتصل بذلك ، أخيرا ، أن البحث عن نظام ثقافى عربى جديد ، لا يمكن أن يتحقق حقا إلا بأقصى درجة من المصارحة ، وأرفع درجة من الاجتهاد ، وأعلى درجة من التحرير . وإذا كانت المصارحة تعنى نبذ المجاملة التى قد تقتضيها بعض مراسم مثل هذه الملتقيات ، والاجتهاد يعنى الانطلاق بالفكر إلى أفق لا يحده قيد من قمع أو إغواء ، فإن التحرر لا يتحقق شروطه إلا بالبده من التوقف عن قياس المستقبل على الماضى ، ومن ثم البده من تحطيم سطوة الاتباع فى تأسيس وعى تاريخى بالمستقبل . ولعل

في حاجة إلى تأكيد القول إن دال كلمة « المستقبل » نفسه يغدو فارغا من المعنى ، أو من الوعد ، عندما يوصى مدلوله إلى تقليد لأحد النماذج الماثلة في ماضى الأنا ، أو محاكاة لأحد النماذج الماثلة في ماضى الآخر ، أو حتى حاضره ، فالتقليد كالمحاكاة نقيض لأي أفق واعد من آفاق المستقبل . ولا سبيل إلى مواجهة سلب الاتباع الذى ينسرب في مكونات وعينا إلا بأن نقرع هذا الوعي بالأسئلة التى تمكنه من إدراك الشروط التى تعوقه عن إنتاج معرفة مكتملة بوجوده ومستقبله .

ثالثا : لن يتحقق ذلك كله إلا اذا حافظنا على مؤسسات المجتمع المدنى ، وانطلقنا من داخل إطار الدولة المدنية ، ليس بوصفها نظاما سياسيا مطلقا ، وإنما بوصفها نظاما مفتوحا ، يقوم على الحوار والتفاعل والتحول والتجدد ، ويحفظ لأبنائه حقوقهم الطبيعية التى تمكنهم من نقد هذه المؤسسات وتطويرها ، والثورة على الدولة التى تعوق تطلعهم إلى قيم الحرية والعدل والتقدم . وإذ تعنى هذه القيم احترام حق الآخر في المخالفة ، وتأكيد حرية الاعتقاد ، فإنها تعنى إلغاء أى شكل مطلق من أشكال السلطة ، وتصفية الوعي من رواسب الدولة السلطوية ، وعدم الوقوع في أسر أوهام جديدة تقود إلى تسلطية أو تسلطيات تدفعنا إلى الإطلام بدل الاستنارة .

رابعا : إن علينا ، في ضوء ما سبق ، أن نبذ المطلقات ، ونتخلى عن التعصب ، ونلوذ بمبادئ التسامح والحوار بوصفها الضمان الاستهلالى للتجدد . ويعنى ذلك ، في الوقت نفسه ، أن علينا أن نبدا بإعادة النظر في كل شئ حولنا ، وفي أنفسنا ، وأن نواجه بالسؤال الشاك كل فرضية تقابلنا ، ومنها الفرضية التى يمكن أن ينطوى عليها عنوان هذه الورقة نفسها : « نحو نظام ثقافى عربى جديد » ؛ فهو عنوان يمكن أن يكون مرادفا .

عربيا جديدا ، لبحث مماثل عن « نظام عالمي جديد » ، أعنى بحثا قد يفضى ، مالم نختبره نقديا ، ونؤصله فكريا ، إلى نوع آخر من تسلطية عربية قد توازى التسلطية الأمريكية الجديدة ، وتعمل تحت مظلتها ، أو فى إطار تسلطيتها ، أعنى تلك التسلطية التى صارت الخصم والحكم ، بين ممالك الطوائف العربية المعاصرة ودويلاتها وإماراتها . فهل نحن نبحث عن نظام مثل ذلك حقا ؟ أم أننا نحاول أن نبحث فى الأنظمة الثقافية العربية المتصارعة حاليا ، تلك التى يحاول بعضها أن يفرض نفسه ، أو يبرر دولته ، بطلقة الرصاصة مرة ، وإغواء أموال النفط مرة ثانية ، وتصدير الإرهاب مرة ثالثة ، وتأکید تسلطية الدولة العسكرية مرة رابعة ، ومحاولة صياغة دولة مدنية فى مواجهة دولة دينية مرة أخيرة ، أقول : نحاول أن نبحث فى هذه الأنظمة وغيرها ، وبين غبار معاركها ، ومن خلال شروطها ، ومنطق علاقاتها ، عن أفق واعد أو عن بارقة أمل .

إن مثل هذا النوع من البحث ، مصحوبا بالأسئلة التى توقظ الوعى من سباته ، وتضعه فى مواجهة شروطه ، هو البداية التى تجعلنا نجاوز الاحتفالية الانفعالية والتخيل الإيديولوجى ، ونقترب من إبداع معرفة جديدة بالحاضر الذى ينطوى ، فى علاقاته ، على بذور مستقبله . فهل نفعل ذلك حقا ، أم تخادعنا أوهام « نظام عالمي جديد » ، أحادى البعد ، فنقع فى شباك تسلطية جديدة ، متعددة المستويات ، لا فارق فيها بين داعية آية الله أو ناسخ ما بئد الحداثة الغربية ؟ إن الاتِّباع هو الوجه الآخر ، دائما ، من التبعية . ولا مستقبل للاتِّباع أو للغارقين فى الاتِّباع .

هذا ما يُعلِّمُه لنا التاريخ الذى نسكن على ضفة أحد أنهاره العظيمة ، فهل نتعلم ؟ ذلك هو السؤال ؟ .

من إصدارات السلسلة

- ١- أشهر الأوبرات (مترجماً) د. محمود الحفنى
- ٢- إسحاق الموصلى د. محمود الحفنى
- ٣- الموسيقى العربية د. محمود الحفنى
- ٤- ياللى ع الترعة حود ع المالح رشا رفعت شاهين
- ٥- صور أدبية على أدهم
- ٦- صور تاريخية على أدهم
- ٧- العرب فى إسبانيا (مترجماً) على الجارم
- ٨- الأرض والمياه والإنسان جماعة تحوتى
- ٩- الوتر المشدود زغلول عبد الحليم عبد الله
- ١٠- وقائع استشهاد إسماعيل النوحى - ط ٢ سمير ندا
- ١١- حوارات المستقبل د. السيد أمين شلبى
- ١٢- فصول عن حقوق الطفل عبد التواب يوسف
- ١٣- محمد «ص» (مواقف من السيرة النبوية) فتحى الإبيارى
- ١٤- شمس فى سماء الوطن محمد الشافعى
- ١٥- تأملات فى الأدب والفن د. صبرى حافظ
- ١٦- توفيق الحكيم .. بين عودة الروح وعودة الوحي عبد الرحمن أبو عوف
- ١٧- شافع ونافع فتحى رضوان
- ١٨- مشهورون منسيون فتحى رضوان

- ١٩- فتحي غانم- الحياة والإبداع - ط ٢ حسين عيد
- ٢٠- البرديات العربية في مصر الإسلامية - ط ٢ د. سعيد مغاوري
- ٢١- قراءة في أحوال الوطن حمدي أبو كيلة
- ٢٢- حكايات المؤسسة جمال الفيظاني
- ٢٣- يوسف وهبي .. فنان الشعب محمد السيد عيد
- ٢٤- عصر سلاطين الماليك د. قاسم عبده قاسم
- ٢٥- عطر القناديل مجيد طوبيا
- ٢٦- حديث النفس - ج ١ فاروق خورشيد
- ٢٧- حديث النفس - ج ٢ فاروق خورشيد
- ٢٨- بوابات المستقبل جماعة تحوتى
- ٢٩- طريق الفتح الإسلامى حسن الرزاز
- ٣٠- اللهم اجعله خير لينين الرملى
- ٣١- الحكيم لا يمشى فى الزفة د. أحمد عثمان
- ٣٢- دليل أعلام الموسيقى فى مصر د. عواطف عبد الكريم
- ٣٣- حضن الجبل د. نعيم عطية
- ٣٤- ماهية الشعر عند حسن طلب سعيد توفيق
- ٣٥- المسرح الروسى بعد الانهيار د. أشرف الصباغ
- ٣٦- أثر الإسلام فى مصر د. قاسم عبده قاسم
- ٣٧- أزمة الضمير الأوروبى بول هازار
- ٣٨- حارة اليهود محمد جبريل
- ٣٩- سعد الدين وهبه (أوراق سينمائية) الأمير أباطة

- ٤٠ - الاسماعيلية أرض الفرمان محمد الشافعي
- ٤١ - الثقافة المصرية في مطلع القرن الحادى والعشرين مؤتمر أدباء الأقاليم
- ٤٢ - أدب الخيال العلمى فى مصر مؤتمر أدباء الأقاليم
- ٤٣ - دراسات فى الحركة الأدبية فى البحيرة مؤتمر أدباء الأقاليم
- ٤٤ - معجم أدباء مصر فى الأقاليم مؤتمر أدباء الأقاليم
- ٤٥ - حوارات يوسف الشارونى يوسف الشارونى
- ٤٦ - حوار مع هؤلاء عبد الرحمن أبو عوف
- ٤٧ - تجديد الفكر المصرى عند قاسم أمين د. عزت قرنى
- ٤٨ - أوراق لطيفة الزيات فوزية مهران
- ٤٩ - عالم يتحول .. ووطن يستجيب جماعة تحوتى
- ٥٠ - فتحي غانم .. قاصاً عفاف عبد المعطى
- ٥١ - فى بلادى الجميلة د. نعمات أحمد فؤاد
- ٥٢ - حنين إلى الراحة مصطفى عبد الوهاب
- ٥٣ - عصافير النيل إبراهيم أصلان
- ٥٤ - عندما ضحكت بيسة فتحي سلامة
- ٥٥ - محمد [(مواقف من السيرة النبوية الشريفة) فتحي الإبيارى
- ٥٦ - النقل الجوى ومشكلة الألفية الثالثة د. سراج الدين محمد محمد
- ٥٧ - قمم ورموز على طوابع البريد محمود حسن الشافعي
- ٥٨ - هوامش على دفتر التنوير د. جابر عصفور

من الاعمال الفاضلة

- صوت لايروبير..... د. أنور لوقا
- أول الطريق صبيحة الشيخ داود
- ديوان الحناوى
- ديوان بديع خيرى د. لطفى سليم حسين

رقم الإيداع : ٩٣٣٥ / ٢٠٠٠

قسمة اشتراك
إصدارات الهيئة العامة لقصور الثقافة

الاسم :

العنوان :

رقم التليفون :

حالة بريدية رقم : باسم الهيئة العامة لقصور الثقافة بمبلغ :

التوقيع :

م	اسم السلسلة	موعد الاصدار	قيمة الاشتراك ٦ أشهر	قيمة الاشتراك سنة كاملة
١	أصوات أدبية	نصف شهرية	١٢	٢٤
٢	إبداعات	نصف شهرية	٦	١٢
٣	كتابات نقدية	شهرية	١٢	٢٤
٤	أفاق الترجمة	شهرية	١٢	٢٤
٥	أفاق الكتابة	شهرية	٦	١٢
٦	الذخائر	شهرية	٣٠	٦٠
٧	ذاكرة الكتابة	شهرية	١٨	٣٦
٨	مطبوعات الهيئة	شهرية	١٢	٢٤
٩	الدراسات الشعبية	شهرية	١٢	٢٤
١٠	عين صقير	شهرية	٦	١٢
١١	مجلة الثقافة الجديدة	شهرية	٦	١٢
١٢	مجلة قطر الندى	نصف شهرية	١٦	٣٢
١٣	مجلة أفاق المسرح	فصلية	٤	٨
١٤	أفاق الفن التشكيلي	شهرية	٢٤	٤٨
١٥	الجوائز	شهرية	٦	١٢
١٦	أفاق السينما	فصلية	١٨	٣٦

ضع علامة (✓) أمام السلاسل التي تريد الاشتراك فيها في الربع الخاص بمدة ستة أشهر أو سنة كاملة

ترسل على عنوان الهيئة العامة : ١٦ أ ش أمين سامي - قصر العيني - القاهرة

ت : ٣٥٦٤٨٤١ - ٣٥٦٤٨٤٢ - فاكس : ٣٥٦٤٢٠٢

الرقم البريدي : ١١٥٦٢

شركة الأمل للطباعة والنشر
(مورافيتلى سابقا)

ماذا أفعل؟

ماذا أفعل؟

في يده خنجر

وأنا مثلكم أعزل

لا أملك إلا تعليقاتي

ماذا أفعل؟

ماذا أفعل؟

صلاح عبد الصبور

«مسافر ليل»

جنيهان

شركة الامل للطباعة والنشر

Bibliotheca Alexandrina



0534967